

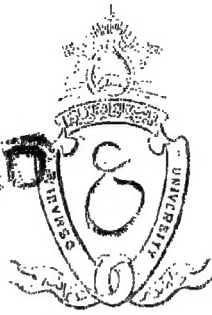
M.A.LIBRARY, A.M.U.



U6383



RESERVED



UPDU SECTION

# نصاب فلسفہ جدید

## تاریخ فلسفہ جدید

جلد اول

تصنیف

ڈاکٹر مہر لاہونڈنگ

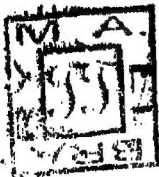
جسٹس

خلیفہ عبد حکیم ضایم اے ایل ایل بی بی ایچ ڈی

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

۱۳۵۵ھ ۱۳۳۴ھ ۱۹۳۱ء



# طبع مع عبد الحکیم ضایم







# فہرست مضامین

تاریخ فلسفہ جدید

جلد اول

صفحہ نمبر	مضامین	ابواب	حوالہ جا	نشان
۵	۴	۳	۲	۱
۵ تا ۵	فلسفہ نشأت جدیدہ	دیباچہ	۰	۱
۱۳ تا ۴	(نشأت جدیدہ اور ازمنہ متوسط)	باب	کتاب اول	۲
۱۶ تا ۴	انکشاف انسان	باب	"	۳
۳۰ تا ۱۴	(انسیٹ) Humanism	باب	"	۴
۳۰ تا ۳۱	پومپوناٹزی اور ماکیاویلی	باب	"	۵
	Pietto Pomponazzi And Nicolo Machiavelli			
	مونٹین اور شارون	باب	"	۵
	Michel De Montaigne And Pierre Charron.			



نشان	حوالہ جہ	ابواب	مضامین	از صفحہ تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۶	کتاب اول	باب	لڈو ویکوس وائیوس (Ludovicus Vives)	۴۴ تا ۴۴
۷	"	باب		۴۵ تا ۶۶
۸	"	باب	مذہب فطری	۶۷ تا ۷۷
۹	"	باب	مذہب تخیل (Jakob Bohme)	۷۸ تا ۸۷
۱۰	"	باب	کائنات کا تصور جدید (ارسطو طائسی متوسطی نظام کائنات)	۸۸ تا ۹۲
۱۱	"	باب	نیکولاس کوزانوس (Nikolaus Cusanus)	۹۳ تا ۱۰۲
۱۲	"	باب	برناردینو ٹیلیسیو (Bernardino Telesio)	۱۰۳ تا ۱۱۳
۱۳	"	باب	کوپرنیکی نظام کائنات	۱۱۵ تا ۱۲۲
۱۴	"	باب	گیورڈانو برونو Giordano Bruno	۱۲۳ تا ۱۳۸
۱۵	"	"	سوانح حیات اور خصوصیات جدید نظام کائنات کا قیام	۱۳۸ تا ۱۴۶
۱۶	"	"	اور اس کی توسیع	۱۴۶ تا ۱۵۷
۱۷	"	"	اساسی فلسفیانہ تصورات	۱۵۷ تا ۱۶۲
۱۸	"	"	نظریہ علم	۱۶۲ تا ۱۶۳
۱۹	"	"	اخلاقیاتی تصورات	۱۶۳ تا ۱۶۷
۱۹	"	باب	ٹوماسو کامپانلا Tomasso Campanella	۱۶۷ تا ۱۷۹



نشان	حوالہ جات	ابواب	مضامین	صفحہ یا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۲۰	کتاب دوم	باب	جدید سائنس	۱۸۰ تا ۱۸۳
۲۱	"	باب	یونارڈو ڈاؤنسی	۱۸۲ تا ۱۸۶
			Leonardo Da Vinci	
۲۲	"	باب	یوہان کپلر	۱۸۶ تا ۱۹۳
			Johannes Kepler	
۲۳	"	باب	گیلیلیو گیلیلی	۱۹۲ تا ۱۹۸
			Galileo galilei	
۲۴	"	"	(الف) اسلوب اصول	۱۹۸ تا ۲۰۱
۲۵	"	"	(ب) جدید نظام کائنات	۲۰۱ تا ۲۰۳
۲۶	"	"	(ج) نظریہ حکومت کے اصول اولیہ	۲۰۳ تا ۲۰۵
۲۶	"	"	(ج) صفات حسیہ کی نفسیت	۲۰۵ تا ۲۰۶
۲۸	"	باب	فرانسس بیکن ویرولمی	
			Francis Bacon of Verulam	۲۰۸ تا ۲۱۴
			(الف) پیش رو ان بیکن	
۲۹	"	"	(ب) بیکن کی زندگی اور شخصیت	۲۱۴ تا ۲۲۰
۳۰	"	"	علم کے شرائط اور اسلوب اور اس کی فراہمیتیں	۲۲۰ تا ۲۳۲
۳۱	"	"	"فلسفہ اول" دینیات اور اخلاقیات	۲۳۲ تا ۲۳۷
۳۲	کتاب سوم	تہد	نظامات عظیمہ	۲۳۷ تا ۲۴۰
۳۳	"	باب	رہنے و کارٹ	۲۴۰ تا ۲۴۹
			سوانح حیات اور خصوصیات	
۳۴	"	"	(ب) اسلوب و مفروضات علم	۲۴۹ تا ۲۵۳



صفحہ نمبر	مضامین	ابواب	حوالہ	نفاذ سلسلہ
۵	۴	۳	۲	۱
۲۶۰ تا ۲۵۵	(ج) دینیاتی تفکرات	باب	کتبہ	۳۵
۲۶۰ تا ۲۶۰	(د) فلسفہ فطرت	"	"	۳۶
۲۶۶ تا ۲۶۰	نفسیات	"	"	۳۷
۲۶۸ تا ۲۶۶	اخلاقیات	"	"	۳۸
۲۸۸ تا ۲۶۹	کارٹیزیٹ Cartesiansm	باب	"	۳۹
۲۹۱ تا ۲۸۹	پیرگینڈی Pierre Gassendi	باب	"	۴۰
۲۹۲ تا ۲۹۲	ٹامس ہابز Thomas Hobbes	باب	"	۴۱
۲۹۸	(الف) سوانح عمری اور خصوصیات			
۳۰۳ تا ۲۹۹	(ب) ابتدائی مفروضات	"	"	۴۲
۳۰۴ تا ۳۰۴	(ج)	"	"	۴۳
۳۰۹ تا ۳۰۷	(د) علم کے حدود ایمان اور علم	"	"	۴۴
۳۱۶ تا ۳۰۹	نفسیات	"	"	۴۵
۳۲۶ تا ۳۱۶	اخلاقیات اور سیاسیات	"	"	۴۶
۳۳۱ تا ۳۲۶	انگریزی فلسفہ میں متقابل مباحثات	"	"	۴۷
۳۳۲	بنڈکٹ اسپینوزا Benedict Spinoza	باب	"	۴۸
۳۳۳	سوانح عمری اور خصوصیات			
۳۳۹ تا ۳۳۳	نظریہ علم	"	"	۴۹
۳۳۹ تا ۳۳۹	اسپینوزا کے نظام کے	"	"	۵۰
۳۵۷	انسانی تصورات	"	"	
۳۶۰ تا ۳۵۷	فلسفہ مذہب	"	"	۵۱
۳۶۷ تا ۳۶۰	فلسفہ فطرت اور نفسیات	"	"	۵۲



سلسلہ	حالات	ابواب	مضامین	از صفحہ تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۵۳	کتاب سوم	باب	اخلاقیات اور سیاسیات	۳۶۷ تا ۳۷۶
۵۴	"	باب	گوٹفریڈ ولہلم لائبنٹز Gothfried Wilhelm leibnitz	۳۷۷ تا ۳۹۰
			سوانح حیات اور خصوصیات	۳۹۰ تا ۴۰۵
۵۵	"	"	نظریہ مونا دات	۴۰۵ تا ۴۱۲
۵۶	"	"	نفسیات اور نظریہ علم	۴۱۲ تا ۴۱۷
۵۷	"	"	حیات انتظام الہی Thedicee	۴۱۷ تا ۴۱۹
۵۸	"	"	فلسفہ قانون	۴۱۹ تا ۴۲۰
۵۹	"	باب	کرسچین ولف (Christian wolf)	۴۲۰ تا ۴۲۵
۶۰	کتاب چہارم	تمہید	انگریزی فلسفہ تجربی	۴۲۵ تا ۴۲۸
۶۱	"	باب	جون لاک John Locke	۴۲۸ تا ۴۳۵
			سوانح حیات اور خصوصیات	۴۳۵ تا ۴۴۰
۶۲	"	"	تصورات کا ماخذ	۴۴۰ تا ۴۴۲
۶۳	"	"	صحت علم	۴۴۲ تا ۴۴۳
۶۴	"	"	فلسفہ مذہب	۴۴۳ تا ۴۴۸
۶۵	"	"	فلسفہ قانون و مملکت	۴۴۸ تا ۴۴۹
۶۶	"	باب	اخلاقی اور مذہبی فلسفہ کے حقائق حاشہ اخلاقی کا نظریہ	۴۴۹ تا ۴۶۸
۶۷	"	"	آزاد مفکرین	۴۶۸ تا ۴۷۶
۶۸	"	باب	ہیوٹن اور فلسفہ میں اس کی اہمیت	۴۷۶ تا ۴۷۷
۶۹	"	باب	جارج بارکلی George Berkeley	۴۷۷ تا ۴۸۴
			سوانح حیات اور خصوصیات	۴۸۴ تا ۴۸۸



نشان سلسلہ	عالم جا	ابواب	مصنفین	از صفحہ تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۷۰	کتاب چہارم	باب	مکان و مقصودات مجرہ	۴۸۶ تا ۴۸۶
۷۱	"	"	شایع متعلق بنظر علم	۴۸۶ تا ۴۹۱
۷۲	"	باب	ڈیوڈ ہوم	۴۹۲ تا
			سولہ حیات اور خصوصیات	۵۰۴
۷۳	"	"	اخلاقیات	۵۰۴ تا ۵۰۸
			فلسفہ مذہب	۵۰۸ تا ۵۱۲
۷۴	"	باب	انگلستان میں ہوم کے تابعین اور تاہین	۵۱۳
۷۵	"	"	آدم اسمتھ	۵۱۳ تا ۵۲۰
۷۶	"	"	ہارٹلی پرٹلی اور ایریس ڈارون	۵۲۰ تا ۵۲۲
			Hartley Priestley and Erasmus Darwin	
۷۷	"	"	ریڈ اور سکوچ فلاسفہ	۵۲۲ تا ۵۲۸
۷۸	کتاب پنجم	"	فرانسیسی فلسفہ تنویر اور روسو	۵۲۹ تا ۵۳۲
			Rousseau	
			عام خصوصیات	
۷۹	"	باب	والٹر اور مونٹگیو	۵۳۵ تا ۵۵۳
۸۰	"	"	لامتری دیدرو اور ہولباخ	۵۵۳ تا ۵۷۰
			La Mettrie, Diderot, Holbach	
۸۱	"	"	جین جیک روسو	۵۷۱ تا ۵۹۰
			Jean Jacques Rousseau.	



## تاریخ فلسفہ کا ایک اہم دور کو پیش کرنے والی ایک نئی تصنیف کو دیکھ کر قدرتی



طور پر یہ سوال پیدا ہو گا کہ مصنف فلسفہ کے متعلق کس خیال کو اساسی سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک اس کی تاریخ کی کیا اہمیت اور قدر و قیمت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تمام تحقیق کا جس کا یہ کتاب عارضی نتیجہ ہے مقصد یہی رہا ہے کہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جائے کہ فلسفہ حقیقت میں کیا شے ہے۔ جیسے ہیں کسی فرد کا علم اس کے سوانح عمری سے ہوتا ہے ویسی ہی ہیں کسی علم کی حقیقت اس کی تاریخ سے معلوم ہوتی ہے۔ ہیں لازماً یہی طریق اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہمیشہ تجربہ اس بات کا شاہد رہا ہے کہ فلسفہ کے دائرے کے اندر متنازع خیالات پیش کئے جاتے ہیں جن میں سے ہر ایک صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور کوئی ایسا فلسفہ نہیں ہے جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ اس میں موضوع فلسفہ کی جامع اور مانع تشریح پائی جاتی ہے اس لئے مذہب کی طرح یہاں بھی قدرتی طور پر طریق مقابل سے کام لینا پڑتا ہے۔ تاریخ فلسفہ ان کوششوں سے بحث کرتی ہے جو اہل فکر نے علم اور حیات کے انتہائی مسائل کو حل کرنے میں صرف کیں۔ اس لئے اگر ہم واضح طور پر یہ بتا سکیں کہ وہ کیا مسائل ہیں جن سے فلسفہ بحث کرتا ہے اور یہ مسائل مختلف زمانوں میں کن کن صورتوں میں ظاہر ہوئے اور وہ کیا حالات تھے جن کی وجہ سے یہ مسائل مختلف زمانوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئے تو یہ کوئی معمولی کامیابی نہیں۔ اگر یہ نتیجہ کسی حد تک حاصل ہو سکے تو تاریخ فلسفہ کا مطالعہ خود فلسفہ کی آئندہ ترقی کے لئے بڑی اہم چیزیں بن جائیں گی۔



فلسفہ جدید کی تاریخ کی تحقیق نے میرے اس خیال کی تائید کی جس پر دیگر راستوں سے پہلے ہی پہنچ چکا تھا اور وہ یہ ہے کہ فلسفیانہ تحقیق کے چار بڑے مرکزی مسائل ہیں شاید ان کی مندرجہ ذیل تشریح کسی کتاب کے سمجھنے میں مدد ہوگی۔

۱۔ مسئلہ علم یا مسئلہ منطق۔ مختلف علوم میں ان کے موضوعات یا طریقوں کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو لیکن اس امر میں وہ سب مشترک ہیں کہ سب فکر انسانی سے کام لیتے ہیں ہر حالت میں جب وہ کوئی تصور قائم کرتے ہیں یا حکم لگاتے ہیں یا نتیجہ لگاتے ہیں تو فکر کے اصول و مضامین کی بنا پر ایسا کرتے ہیں اسی لئے ایک مخصوص فن ممکن ہے جو فکر کے ان اصول و مضامین کی تحقیق کرے جو ہر حالت میں اس کی اساس ہیں قطع نظر اسکے کہ اس کا موضوع کیا ہے۔ تاہم اس فن میں جسے منطق صوری کہتے ہیں مسئلہ علم کے صرف ایک حصے سے بحث ہوتی ہے یہ اصول تصور نہیں فکر سے باہر نہیں لیا جاسکتے ان کا مقصد صرف یہی ہے کہ فکر میں توافقی و اضالی یا یا جائے لیکن جب ان کا ایسے مظاہر پر اطلاق کیا جاتا ہے جو ہماری فکر کے ساختہ پر داختہ نہیں بلکہ خارج از فکر وجود رکھتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فکر کا اطلاق خارج از فکر ہستی پر کیسے ہو سکتا ہے ہم کو اس بات کے فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے کہ نہ صرف ہماری فکر فکر ہستی بھی جیسے وہ مظاہر ہیں رونما ہوتی ہے توافقی و اضالی رکھتی ہے۔ اسی مسئلے کی وجہ سے ایک ایسا علم ممکن ہو جاتا ہے جو علم وجود کے شرائط اور حدود کی تحقیق کرے۔ اس کا نام علییات یا نظریہ علم ہے۔

۲۔ مسئلہ وجود یا کوئیائی مسئلہ۔ اپنے علم کے نتائج یا اغلب مفروضات سے اس ہستی کی ماہیت کو دریافت کرنا جس کے ہم خود اجزا ہیں ہم اس مسئلے کو کوئیائی کہتے ہیں کیونکہ اس میں ان امکانات فکر سے بحث ہوتی ہے جو مواد تجربہ کو ایک عالمگیر تصور میں شیرازہ بند کرنے میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس میں وہ بے باکائز تخیلات بھی داخل ہیں جو توحید کائنات کے لئے نفس انسانی میں پیدا ہوئے مختلف لطافات فلسفہ وہ کوششیں ہیں جو اس محبت میں کی گئیں۔ ان میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت کا مدار اس پر ہے کہ اس میں جامعیت کس قدر ہے اور جس قسم کے تجربے پر اس کی بنا ہے اس کی کیا اہمیت ہے اور اس کی تعمیر سے کس قدر توافقی و اضالی اور قوت ترکیب کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ مسئلہ توحید یا اطلاق مذہبی مسئلہ۔ اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہستی سے ہمارا تعلق



صرف ادراک اور فہم ہی کا نہیں ہم کو ہستی کے اچھے یا بُرے ہونے کا احساس بھی ہوتا ہے اور ہم اس کے خین یا غیر خین ہونے کے متعلق حکم بھی لگاتے ہیں وہ قضا یا جن میں ہم اپنے یا غیروں کے افعال پر حکم لگاتے ہیں خاص اہمیت رکھتے ہیں اس قسم کے تمام قضا یا تمام علم اور فہم کی طرح معین مفروضات پر قائم ہوتے ہیں جن کا ثبوت اور تعین تحقیق طلب ہوتا ہے۔ یہ کام اخلاقیاتی تحقیق کا ہے۔ اگر اس تہین کا دائرہ انسانی اعمال اور تعلیمات تک ہی محدود نہ ہو بلکہ تمام وجود و حیات کائنات کو شامل ہو تو مذہبی مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جو حقیقی اور اخلاقی نصب العین کے باہمی تعلق کی بحث کی طرف ایسا جاتا ہے اور اخلاقی مسئلہ کو نیا یا مسئلہ کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے کہ

دہم مسئلہ شعور یا نفسیاتی مسئلہ۔ مذکورہ بالا تین مسائل کے متعلق یہ امر بالکل واضح ہے کہ ان میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ہم کو حیات شعور انسانی کا تجربی علم ہے نفسیات علم انسانی کے ارتقاء سے واقف کو بیان کرتی ہے جس کا جاننا لازمی ہے پیشتر اس کے کہ علم کی صحت و جواز پر بحث ہو سکے جو محض ذہن اور مادہ کا تعلق مسئلہ وجود کا ایک اہم پہلو ہے نفسیات بھی کو نیا ت کے تحت میں آجاتی ہے مسئلہ تہین کے متعلق نفسیات ان احساسات کی ماہیت کی تحقیق کرتی ہے جن کے ساتھ معیار قیمت کا قیام وابستہ ہے اور حیات شعوری میں اخلاقی نصب العین کی جانب ارتقاء کے امکانات کو دریافت کرتی ہے مسائل فلسفہ سے اس گہرے تعلق کی وجہ سے نفسیات کو بھی فلسفے کا ہی ایک جزو سمجھنا چاہیے اور نفسیات میں باہمی فلسفے کے مسائل سے بحث کرنی پڑتی ہے اگر پہلے تین مسئلے ناقابل حل بھی ثابت ہوں اگر انسان اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ سوالات ہی کسی اساسی مفاد کی وجہ سے پیدا ہوئے تو بھی نفسیاتی مسئلہ یعنی یہ کہ حیات شعوری کی ماہیت اور قوانین کیا ہیں فلسفے کا آخری موجد مادہ باقی رہیگا کہ

اگر یہ پوچھا جائے کہ نفس معاملہ کے مطابق وہ کیا عوامل ہیں جن سے ان مسائل کی بحث و تحقیق خاص خاص انداز اختیار کرتی ہے تو سب سے مقدم فلسفی کی شخصیت ہے۔ مذکورہ بالا مسائل میں یہ امر مشترک ہے کہ وہ ہمارے اقصائے علم پر واقع ہے۔ جہاں



یقینی ثبوت و استدلال کے طریقے ہماری مدد نہیں کر سکتے۔ لہذا یہ ناممکن ہے کہ ان مسائل میں محقق کی شخصیت اس کی سمت فکر کو معین نہ کرے اگرچہ خود اس کو اس امر کا احساس نہ ہو۔ میلان شخصی بہ نسبت کسی اور شوقیہ علم کے فلسفے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے اسی لئے تاریخی طریقہ اور موازنہ و مقابلہ کا اسلوب فلسفے میں زیادہ اہم ہے اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی کی تفسیر فکر میں شخصی عنصر کتنا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس شخصی عنصر کو بیکار سمجھ کر برطرف نہیں کر سکتے بعض اوقات ایک مخصوص مسئلہ محض ایک میلان طبعی سے پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص نفس کی سرزمین پر اُسجرتے اور نشوونما پاسکتے ہیں۔

دوسری بات جو ان مسائل کی بحث کو تعین کرتی ہے یہ ہے کہ کن مشاہدات کو نظریات کی بنا قرار دیا جاتا ہے، اس امر میں علم طبیعی کا ارتقا فلسفہ جدید کے لئے بہت اہم ثابت ہوا ہے ہم دیکھیں گے کہ فلسفہ جدید کے بڑے بڑے مسائل جدید علم طبیعی کی وجہ سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ یہیں تاریخی حالات اور دوسرے حلقوں کی ذہنی تحریکات کو بھی مد نظر رکھنا پڑیگا خصوصیت سے مسئلہ تعین میں۔ بالآخر مسائل کا وجود اور ان کا حل اس امر سے بھی متعین ہوتا ہے کہ ابتدائی مفروضات اور ان کے نتائج میں کہاں تک توافق اور عدم تناقض ہے۔

فلسفیانہ مقالے کے تشخص اور اس کی تنقید کا مدار ہمیشہ مذکورہ بالا تین امور پر ہوتا ہے اس کتاب میں پہلے دو امور کو میں نے خاص اہمیت دی ہے کسی بڑے اہل فکر کے فکر کا تناقض اکثر اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت مختلف راہوں پر چل سکتی ہے گو خود اس میں اتنی ہمت نہ ہو کہ دور تک ان متباہن راستوں پر چل کر ان کا تناقض واضح طور پر معلوم کر سکے لیکن یہ نہایت ضروری ہوتا ہے کہ انھیں الگ الگ راستوں پر پر کر دور تک چلے جائیں لیکن بہترین بات تو لانا یہی ہے کہ فکر عمیق اور منطقی صحیح کے دوش بدوش چلیں۔

کسی مسئلہ کو پیش کرنے یا حل کرنے کی کوشش دو اعراض سے وابستہ ہو سکتی ہے۔ اولاً کسی مسئلہ کو اس نقطہ نظر سے دیکھ سکتے ہیں کہ وہ علمی تحریکات کا ایک تاریخی مظہر اور ان کی ایک علامت ہے۔ اس حیثیت سے تاریخ فلسفہ عام تاریخ تہذیب کا ایک جزو



ہے۔ ثانیاً کسی مسئلہ کو اس نگاہ سے ہی دیکھ سکتے ہیں کہ اس کے ذریعہ سے مباحث میں کس قدر حقیقی تعین اور صفائی پیدا ہوتی ہے یہ نقطہ نظر خاص طور پر فلسفیانہ ہے اور اس فن سے تعلق رکھتا ہے۔ فلسفیانہ مظاہر کی ان دو حیثیتوں کا باہمی تعلق مختلف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تاریخ تہذیب کا نقطہ نظر خالص فلسفیانہ اغراض پر غالب آجاتا ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ

اگر میں مختصر یہ بیان کرنا چاہوں کہ زمارہ جدید کے فلسفہ کو جس طرح میں نے پیش کیا ہے اسی میں اور ڈینش ادب میں میرے پیشرو بروشنر (Bröchner) کی تصنیف میں جو بیس برس ہوئے شائع ہوئی تھی کیا فرق ہے تو میں یہ کہوں گا کہ میری تصنیف کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ میں نے اس میں شخصیت کے عنصر اور تجربی سائنس سے فلسفہ کے تعلق کو بہت اہمیت دی ہے۔ نیز اس بات کو وضاحت سے بتایا ہے کہ تاریخ تہذیب کے لئے فلسفیانہ مسائل کی اہمیت ہے۔ علاوہ ازیں میں نے اس امر کو بھی مقدم سمجھا ہے کہ اس بات کو وضاحت سے بتاؤں کہ مسائل پیدا کیسے ہوتے ہیں۔ بجائے اسکے کہ ان کا حل کیا ہے۔ ان اہم سوالات کے جوابات فنا ہو سکتے ہیں لیکن سوالات باقی رہتے ہیں۔ اگر یوں نہ ہوتا تو فلسفہ کی عمر اتنی دراز نہ ہوتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مواخذہ قدیم کے نئے سرے سے مطالعہ کرنے اور گزشتہ بیس برس کے لیچر کی ضرورت نے بہت سے مظاہر پرانی روشنی ڈالی ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود میرے لئے یہ خیال بہت راحت بخش رہا ہے کہ میں تاریخ فلسفہ میں بروشنر (Bröchner) کی کوششوں کو آگے بڑھاتا رہوں۔ اور مجھے امید ہے کہ میری کتاب اس عزت کے ناقابل نہیں سمجھی جائیگی۔ کہ میں اسے اُس عالی قدر محقق کی یاد سے منوں کروں جو بہادران فکر کا اتنا گہرا قدر دان اور ان کی باریکیوں کو ایسا سمجھنے والا تھا کہ



# کتاب اول

## فلسفہ نشأت جدیدہ

(۵)

۲۵۷۰

### باب اول

نشأت جدیدہ اور  
ازمنہ متوسطہ

یورپ کی ذہنی زندگی کا اس دور میں جسے نشأت جدیدہ کا زمانہ کہتے ہیں یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو زندگی کے مفقودہ بے ربط اور محدود و تحیل سے نجات ملی جو ازمنہ متوسطہ میں رائج تھا اور دوسری طرف انسان نے زندگی کے دوسرے عوالم کی طرف نگاہیں اٹھائیں اور نئی ذہنی قوتیں معرض ظهور میں آئیں۔ ہر پیدائش کے دو پہلو ہوتے ہیں مبادیہ کہن سے انقطاع اور حیات نو کا آغاز اور ارتقاء لیکن ایک نئے دور کی طرف عبور میں اس دور میں پہلو جس قدر نشأت جدیدہ میں واضح نظر آتے ہیں اس کی مثال عقل انتہائی کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتی دیگر ازمنہ عبور میں عام طور پر یا صرف سلبی تنقید ہوتی ہے یا تازہ اور ایجابی ترویج حیات کا غلبہ نظر آتا ہے۔ لیکن نشأت جدیدہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک نئی زندگی پرانی زندگی کی نقاد نظر آتی ہے۔ یہی اس کی صحت و قوت کا راز ہے۔ اس نے فطرت اور حیات انسان کے ایک نئے آزاد اور انسانی تحیل کی بنا ڈالی جس کے اس نے صرف نمایاں نقطہ غافل پیش کئے۔ اس تحیل کے ارتقاء سے اتنے گونا گوں مسائل پیدا ہوئے کہ صدیوں کی



تحقیقات کے لئے تازہ باز کا کام دے سکتے ہیں اگرچہ اساسی حیثیت سے اُس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ لہذا جو کوئی علم و عمل کے بڑے بڑے مسائل کو تاریخ کی روشنی میں حل کرنیکی کوشش کریگا اُسے لازماً اسی جہد سے شروع کرنا پڑیگا۔ جس میں ایک بڑے انقلاب کی تازگی اور قوت پائی جاتی ہے اور جس میں ایک بڑی دولت فکر پائی جاتی ہے جس کا خود اُسے ایک دھندلا سا شعور ہے۔ مگر جس کے متعلق تحقیقات خصوصی اُس کے صرف کسی ایک پہلو کو واضح کر سکتی ہے کہ

پیشتر اسکے کہ ہم نشأت جدیدہ کے فلسفہ کو جو اُس دور کے بڑے بڑے مفکرین نے پیش کیا بیان کریں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم سمیچے کی طرف ان ازمئے متوسطہ پر بھی ایک نگاہ ڈالیں جن سے منقطع ہو کر اس نے ایک نئی زندگی اختیار کی۔ ازمئے متوسطہ کو ظلمت محض کا زمانہ سمجھنا غلط ہے۔ نہ صرف یہ کہ کلیسا کی باضابطہ حکومت کے اندر اور اسکے باہر ایک خوش و خرم اور قدرتی قومی زندگی پیدا ہو چکی تھی۔ مختلف قوموں کے ادب کا احیا جس کی ایک یادگار ہے بلکہ عالم علم میں بھی ازمئے متوسطہ اور نشأت جدیدہ کے زمانہ کے ماہرین کسی حد فاصل کا قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔ رومانی مالک میں خامسک اٹالیہ میں زمانہ سلف کے ساتھ زندگی کا رابطہ حقیقت میں کلیتہً منقطع نہیں ہوا تاہم نشأت جدیدہ کو ایک مخصوص دور سمجھنا اس لئے صحیح ہے کہ یہ ایک ایسا زمانہ ہے جس میں فطرت اور انسانی زندگی کا علم اس قدر وسیع ہو گیا کہ وہ دنیاوی خیالات کے سانچوں میں نہیں ٹھسل سکتا۔ لیکن خود اس منزل ارتقا کے وقت کا تعین بھی کوئی آسان کام نہیں تاہم یہ مشکل ہماری راہ میں کچھ زیادہ حائل نہیں ہوئی کیونکہ ہمارا کام اس فلسفہ تک محدود ہے جو دور نشأت جدیدہ کے آخر میں پیدا ہوا یعنی سولہویں صدی میں۔ اس لئے ہم اس مآل کے پھوٹنے اور کھلنے کے زمانہ کو نظر انداز کر سکتے ہیں جس کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے ہے کہ

اگرچہ اُن جراثیم کے ارتقاء کے مابعد کو نظر انداز نہ بھی کر دیں جو ازمئے متوسطہ کی ذہنی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس زمانہ کے کلاسیکل فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ازمئے متوسطہ نے بھی ذہنی ارتقا میں ایک اہم حصہ لیا ہے۔ اور اس میں اتنی تاریکی نہیں تھی جتنی عام طور پر بیان کی جاتی ہے۔ اُس نے ذہنی زندگی میں ایک گہرائی پیدا کر دی تھی



اور اس کی قوتوں کو مشق سے تیز کر دیا تھا۔ اور ہر سامان تہذیب اس کو میسر تھا گو وہ تاریخی حالات کے لحاظ سے بہت محدود تھا لیکن جس قوت سے اس نے اس کو استعمال کیا اس میں وہ کسی اور دور سے کم نہیں۔ بعد کے زمانہ میں اچھے حالات میں علم کی دولت کے باوجود ہم کو ڈھونڈ سے سے بھی کسی میں وہ قوت تکمیل اور ثروت علم کو اپنا بنالینے کی قابلیت جو ازمہ متوسط میں معمولی ہو اور صرف کی جاتی تھی نہیں ملے گی۔ میں یہاں پر ان چند باتوں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جن میں ازمہ متوسط نے خاص کمالات کا اظہار کیا ہے اور مستقبل کے لئے راستہ صاف کیا ہے

ازمہ متوسط کا سرمایہ فکر زیادہ تر دینیاتی تھا۔ کسی توحیدی مذہب کی دینیات کی اساس فکر یہ ہوتی ہے کہ تمام اشیاء کی ایک واحد علت ہے ان مشکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے جو اس خیال سے لازماً پیدا ہوتی ہیں اس کا ایک اہم اور مفید اثر انسان کے لئے ہے کہ ان کو اختلافات اور تفصیلات سے نظر انداز کر کے ایک قانون کے مطابق تمام اشیاء کے عالم کو مربوط اور منضبط سمجھنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ علت کے ایک ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ قانون بھی ایک ہو۔ ازمہ متوسط نے یہ خیال لوگوں کے ذہن نشین کرایا جس سے غیر مذہب انسان مذہب کی کثرت سے مغلوب اور مائل بہ تکثیر ہو کر بہت دور رہتا ہے۔ ساتھ ہی توحید کا خیال انسان کو سائنس کے نظریہ کائنات کے لئے طیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام سائنس میں بھی کوشش کی جاتی ہے کہ مظاہر کی توجہ کم سے کم اصولوں سے کی جائے گو اس کو اس کا اعتراف کرنا پڑے کہ کسی ایک اعلیٰ ترین قانون کا تصور ایک ناقابل حصول نصب العین ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ازمہ متوسط کے پاس اپنے تصورات کو تفصیل ثابت کرنے کے لئے مواد نہایت ناکافی تھا۔ مگر جبنا مواد ناکافی تھا اتنی ہی زیادہ صحت اس کی تفسیر میں صرف کی جاتی تھی۔ حقائق کے افلاس کی تلاقی منطوق اور کلام کی ظاہر آرائیوں سے کی جاتی ہے۔ فکر نے صورت استدلال میں بڑی باریکیاں پیدا کر لی تھیں اور اسے امتیازات کے قائم کرنے اور براہین کی تفسیر میں ایسا دیو لے حاصل ہو گیا تھا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ کاش کہ یہ کمال کسی بہتر محکمہ صرف ہوتا لیکن اس کے کمال ہونے میں کسی کو انکار نہیں ہو سکتا اور ذہنی ارتقا کیلئے اس کی بڑی اہمیت ہے اس مشق سے وہ قومی مضبوط



ہو گئے جنہوں نے بعد میں بہتر زمانے میں بہت کام دیا۔ اسی مشق کا لازمی نتیجہ تھا کہ آگے چلکر ایک ایسا زمانہ آئے کہ ان کے استدلال کی بنیادوں کے متعلق جنہیں وہ نہایت محکم سمجھتے تھے تنقیدی تحقیق کی جائے۔ پہلے کسی نے اس تحقیق کی جرأت نہ کی تھی۔ لیکن آئیں اس کا وقت بھی آگیا۔

ازمنہ متوسط کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انسان روح کی حیات باطنی کے مطالعہ میں مستغرق رہا۔ یونان اور روم کا ارتقاء نے فکر اس خیال پر مرکب کیا تھا کہ حیات ظاہر اور حیات باطن میں ایک موافقت ہے یا ہونی چاہیے اور باطنی زندگی کے متعلق اس کی وہی ہی بات تک محدود تھی کہ فطرت اور ملکیت کی خارجی زندگی سے اس کا تعلق قائم کیا جائے۔ لیکن ازمنہ متوسط کا ایمان اس بات پر تھا کہ شخصیت کی تقلید حیات باطنی کے حالات سے متعین ہوتی ہے۔ روح کا ارتقاء ان کے لئے زندگی اور موت کا سوال تھا لہذا کوئی تعجب نہیں کہ ان حالات میں حیات روحانی کے متعلق انسان کا احساس نہایت لطیف ہو گیا۔ صوفی کا استغراق ذات نفسیات کی ارتقاء کے لئے ایسا ہی اہم تھا جیسے منطق کے لئے درسیں کے استدلال اور حیرات۔ اس سے انسان پرینکشف ہوا کہ دنیا کے روح بھی اتنی ہی بڑی حقیقت ہے جتنی کہ دنیا کے مادہ اور انسان کا اصل ٹھکانا دینا ہے روح میں ہے۔ اس طرح سے روح اور مادہ کے عظیم الشان مسئلہ کی گہری تحقیق کے لئے ایک ایسا راستہ نکل آیا جس پر چلنا یونانیوں کے لئے ممکن نہ تھا۔ سب سے بڑا نتیجہ یہ نکلا کہ انسانی زندگی کے لئے ایک ایسا باطنی تجربہ کا عالم نمودار ہو گیا جو معنیوں میں اس کی اپنی ملکیت ہے اور جس میں زندگی کی خارجی توثیق داخل انداز نہیں ہو سکتیں۔ ماسی کے اندر ایک حقیقی روحانی نجات کا امکان منظر تھا۔

بااں ہمہ اس دور کا ایک بڑی قیمتی تھی کہ ان محرکات میں سے جو بذات خود آزاد اور بار آور ہیں کوئی ایک بھی آزادی سے منظر نہ ہو سکا۔ اس زمانہ کے فکر میں اس کی حمارت کی طرح عظمت اور لامحدودیت کی طرف ایک سعی کا اظہار ہوتا ہے اور اس میں ساتھ ہی یہ بات بھی داخل ہے کہ اپنے علم دنیا کے تمام عناصر کو اپنی تفسیر فکر میں پتھروں اور رستوں کی طرح استعمال کر دیا ہے۔ ماسی کا ایک عنصر اسطو کی دنیا کے فطرت ہے اور دوسرا وہ عالم فضل جس کو مسیح نے دنیا پر ظاہر کیا اور ان سب سے بڑھ کر سرمدی عالم بحلی میں پہنچنے کی امید کر



اس نصب العین میں ایک ہم آہنگی اور فطرت۔ فضل اور عقل کا ارتقاء مسلسل پایا جاتا ہے اس انداز سے کہ اوپر کا عالم نیچے کے عالم کا سنی نہیں بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا ہے۔ اس کوشش کا کامل منظر تھامس آکوئاس (Thomas Aquinas) جو درحقیقت کو مکمل کرنے والا اور دنیا کے سب سے بڑے نظام آفرینوں میں سے ڈانٹ کے خیالات میں بھی اسی کی روح نظر آتی ہے سلسلہ میں اسے بشپ بنایا گیا از مرئوس متوسل کے دنیائی مدارس میں اس کا لقب علامہ الہی تھا اور اب تک بھی وہ کلیسا سے روم کا مستند مفکر شمار ہوتا ہے کیونکہ پاپائے وقت نے ۱۹۶۴ء میں یہ فرمان شائع کیا کہ اس کا فلسفہ تمام کیتھولک مدارس میں اساس تعلیم قرار دیا جائے اس کا نظام استدلال عظیم الشان ہے کہ اب بھی اکثر لوگوں کی نگاہوں میں وہ ہستی کے تمام عناصر پر محیط ہے اور ان کے باہمی رابطہ پر روشنی ڈالتا ہے مگر باوجود اس کے اس میں شروع ہی سے بعض اہم نقائص تھے۔ استفادہ مختلف اطراف سے جمع کیا ہوا مواد مصنوعی طریقے سے متحد کر دیا گیا ہے ارسطو سے منسوب کردہ علم طبیعی کو کلیسا کے فوق الفطرت مفروضات سے موافق بنانے کے لئے کچھ تو اس کی ہیئت کو بدل دینا پڑا اور کچھ اس سے وہ نتائج نکالے گئے جو اس سے بالترتیب لازم آتے تھے ارسطو کے فلسفے میں وجود کو نیچے سے اوپر تک ارتقاء مسلسل بنایا گیا تھا۔ ارسطو کے اساسی تقورات حضوری زندگی کے مظاہر سے اخذ کئے گئے تھے وہ فطرت کو ایک عظیم الشان عمل ارتقاء سمجھتا تھا جس میں اوپر کے درجوں کا نیچے کے درجوں سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادہ سے یا ہستی بالفعل کا ہستی بالقوے سے

جو بات نیچے کے درجوں میں صرف ممکن یا بالقویٰ موجود ہوتی ہے وہ اوپر کے درجوں میں بالفعل موجود ہو جاتی ہے ارسطو خود اس پر مبنی خیال کو دور تک نہ لیجا سکا مگر جس سمت میں اس سے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں تاہم ایک دنیائی مفکر ہونے کی حیثیت سے تھامس آکوئاس (Thomas Aquinas) کو ان نتائج سے بالکل قطع نظر کرنا پڑا جس احدثیت کی طرف وہ لیجاتے تھے اس کو زبردستی دبا دیا اور اس کی جگہ ایک تنوعیت کھڑی کر دی۔ یہ بات خصوصیت سے اس کی نفسیات اور اخلاقیات میں پائی جاتی ہے۔ ارسطو طالعی نفسیات کے مطابق روح جسم کی صورت ہے۔ جو بات جسم میں محض بطور امکان پائی جاتی ہے وہ روح کی زندگی میں پوری فعلیت اور حقیقت میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن روح



اور جسم کا یہ گہرا تعلق کلیسائے مفروضات کے خلاف ہے اور اگرچہ (Thomas) بہ حرف  
 ارسطو کی پیروی کرتا ہے اور روح کو جسم کی صورت کہتا ہے لیکن حقیقت میں وہ روح کو جسم  
 سے ایک بالکل علیحدہ وجود خیال کرتا ہے جیسا کہ سورج بے مادہ کے قائل ہونے میں اس کو  
 کوئی درجہ نہیں تاکہ فرشتوں کا وجود ممکن ہو سکے۔ اسی قسم کی ثنویت ائیسس کی اخلاق  
 میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ یونانیوں سے کچھ بڑی بڑی نیکیاں لے لیتا ہے مثلاً دانائی، عدل  
 شجاعت اور تصرف ذات یونانیوں کے نزدیک یہ ہر قسم کی نیکی پر مشتمل ہیں وہ انکے ساتھ  
 دنیائی نیکیاں بھی شامل کر دیتا ہے یعنی ایمان، امید اور عشق۔ جو فوق الفطرت ذرائع سے پیدا ہوتی  
 ہیں۔ اس طرح سے نیکیوں کا قدرتی ارتقا رک جاتا ہے اور طامس اس سوال کو بھی نہیں اٹھاتا  
 کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ ارادہ کی وہ صورتیں جن سے دنیائی نیکیاں سرزد ہوتی ہیں فطری  
 نیکیوں ہی کی خاص صورتیں قرار دی جاسکیں۔ کائنات عام عقل کے متعلق قدرتی ارتقا  
 کا تصور تخلیق اور دخل مشیت کے اعتقاد کے خلاف تھا۔ یہ غور دیکھو تو ائیسس کے نظام میں جا بجا  
 یہ روانگی پائی جاتی ہے۔ لیکن ازمنہ متوسط کا فکر اس قسم کے غور و خوض کو روکنا ہی اپنا  
 فرض سمجھتا تھا۔ فکر کو لازماً کلیسا کی تعلیمات کے مطابق ہونا پڑتا تھا۔ ائیسس میں اتنی جرأت  
 نہ تھی کہ وہ دنیا کے سامنے کوئی ایسا خیال پیش کر سکتا جو دنیا سے آزاد ہو جب ایک  
 دفعہ یہ اعتقاد قائم ہو گیا کہ ارسطو کا فلسفہ محدودیت کے نظام میں علم طبیعی کا ایک نہایت  
 موزوں نمائندہ ہے تو ارسطو سے کسی قسم کا بھی انحراف انگشت نمائی کا باعث ہوتا تھا اور  
 الحاد خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ ارسطو ائیسس انداز کا تھا جیسا کہ ازمنہ متوسط نے ائیسس کو  
 سمجھ لیا تھا۔ بالفاظ دیگر فکر و تحقیق کو زبردستی سے ایک خاص حد پر روک دیا جاتا تھا تاکہ  
 اعتقاد کی تعمیر متزلزل نہ ہو جائے۔ ارسطو کا فلسفہ جو اپنے زمانہ میں بڑی ترقی فکر کا آئینہ تھا  
 اس کی صحت کو اب ازنی اور ابہی قرار دیا گیا۔ باوجود اس کے حیات عقلی اور حیات  
 روح کے مسئلہ کو اس سے بہت نقصان نہ پہنچا۔ کیونکہ ارسطو کی حقیقی فہمی خود اس کی اپنی  
 زندگی میں بھی انہیں مسائل ہی کی تعلیم میں تھی لیکن اس نے طبیعیات متشن کے ارتقا کو  
 روک دیا جس کا کام یہ ہونا چاہئے تھا کہ وہ یہ بتا سکے کہ کن ابتدائی اعمال سے اور کن  
 قوانین عامہ کے مطابق ارتقاء صورت واقع ہوتا ہے۔ ارسطو کے فلسفے میں نقص یہ تھا کہ  
 ائیسس نے نشوونما کے عقلی کو فطرت کے ہر واقعہ کا نمونہ قرار دے دیا تھا۔ اس لحاظ سے



وہ زیادہ سے زیادہ یہی کہ سکتا تھا کہ صور اور صفات کو بیان کر دے بغیر اسکے کہ ان کی پیدائش کی کوئی صحیح توجیہ پیش کر سکے۔ اس طرح سے فطرت کا میکائیلی تصور جو جدید طبیعیات کا ذریعہ بھی ہے اور مقصد بھی پہلے ہی سے خارج از بحث ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہوئی کہ انسان ترقی راتے سے ہٹ گیا اگرچہ جو ذرائع اُن کو میسر تھے ان سے وہ مشکلات پر غالب بھی نہیں آسکتے تھے اصول استناد مسائل کی آزادانہ تحقیق کو مانع تھا۔ اور اسی وجہ سے یہ دو عمل ہمیشہ کے لئے قائم ہو گئی تھی۔ لیکن استناد اپنے اصول میں خود ایک تناقض ہے کیونکہ اس میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ انسانی علم اور اُسکے لفظ العین میں ایک ناقابل توافق مخالفت ہے۔ لوگوں سے یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اس تھوڑے سے سرمایہ فکر سے غذا لئے من مائل کریں اور مصنوعی تعلیقات اور استدلالات کے ذریعہ سے آتش فحشر سے سرمایہ کی تاویل کلیسا کی خواہشوں کے مطابق کی جاتی تھی لہذا کوئی بڑے قہج کی بات نہیں کر تروت معلومات کے لئے انسان میں ایک بڑی اشتہا پیدا ہو گئی اور نشانات جدیدہ کے زمانہ میں ہر طرف سے آتی ہوئی دولت علم کا بڑے جوش سے خیر مقدم کیا گیا۔

ازمنہ متوسطہ میں لوگ خاص طور پر جس عالم میں مستغرق تھے خود اس میں بھی خطرہ پیدا ہو گیا تھا یہ استغراق ذات خود مذہبی لحاظ سے باعث پریشانی ہو گیا روحانی عالم کے آزادانہ علم کا ارتقا ناجائز قرار دیا گیا جلما لئے ظاہر مونیوں کے متعلق بہت خرد اور رہتے تھے۔ کیونکہ صوفیہ اپنی حیات باطنی کے سیلاب میں بہتے ہوئے اکثر اوقات جذبات کے اُن حد و وسے باہر نکلتے ہیں جنہیں کلیسا نے جائز قرار دیا تھا۔ کلیسا و جہان باطنی کے متعلق بھی رد و اداری سے اتنا ہی دور تھا جتنا تجربہ ظاہری کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ انسانوں کے لئے یہ خطرناک ہے کہ وہ اپنے باطن میں غوطہ زنی کریں اور ہستی اعلیٰ سے رابطہ بے واسطہ پیدا کریں۔ کیونکہ اس میں اُن کے کلیسا سے اکرا ہو جائیگا اندیشہ تھا۔ اُسے خیال تھا کہ علم ذات میں بھی علم فطرت کی طرح روحانی آزادی کا امکان ہے اور اس میں بھی کائنات کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ وینیات سے مختلف ہے۔ تاہم صرف مطالعہ باطن کی اس نبردلانہ تحدید نے ہی وجدان روحانی کی ترقی کو نہیں روکا۔ یہاں بھی دورنگی نے اس حقیقت کو تسلیم کر لے دیا کہ نفس میں بھی قوانین کا اطلاق ہوتا ہے اور نفس اور طبیعی پہلوؤں میں ایک فطری ارتباط بھی ہے۔ فطرت کا ایک آزادانہ



اور جامع تصور قائم ہونے سے پہلے روح کی زندگی کو بھی پورے طور پر سمجھنا مشکل تھا۔ لہذا نشأت جدیدہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک ایسا دور ہے جس میں ازمنہ متوسط کے تصور حیات کی یکطرفہ اور قیود کے بالمقابل نئے تجربات اور نئے نقاط نظر ظہور پذیر ہوئے۔ نشأت جدیدہ میں خواہ کتنے ہی مختلف قسم کے مذاہب ہمارے سامنے آئیں لیکن ان سب میں یہ بات مشترک ہے کہ فطرت کے متعلق بڑی سرگرمی اور اس پر بڑا اعتبار پایا جاتا ہے۔ مہستی کا ایک سو جدا نہ تصور قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے انسانی زندگی کو مطابق قانون ہر طرح جائز قرار دیا جاتا ہے نشأت جدیدہ نے پہلے فطرت انسانی کے حقوق کا ادا کیا۔ اور بعد میں اسی سے ایک نئے تصور فطرت اور ایک جدید طریقہ تحقیق پیدا ہو گیا۔



# انکشاف انسان

—————

## باب دوم

انسیٹ - (Humanism)

یہ کوئی محض اتفاق نہیں تھا کہ اطالیہ نشأت جدیدہ کا گھر اور فکر نو کا گہوارہ بن گیا۔ خاص طور پر اطالیہ ہی ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دنیا کے قدیم سے رابطہ مسلسل موجود تھا اور جب ادب قدیم سے معرضِ ظہور میں آیا تو اہل اطالیہ نے ایک مخصوص اور آزادانہ طریقہ سے اس کو اپنا بنا لیا۔ کیونکہ یہ اُن کے اپنے ہی اسلاف کا کارنامہ تھا اور ان کی اپنی ہی حیات قومی کی روح رواں اس میں موجود تھی اہل اطالیہ میں ادب یونانی کے متعلق جس کا مطالعہ پسند و نحو صدی میں دوبارہ بڑی سرگرمی سے شروع ہوا شمالی یورپ کی اقوام کی نسبت زیادہ گہری بصیرت تھی۔ ادب قدیم میں تاریخ فلسفہ اور شاعری کی طرف اس رجحیت عامہ کی اہمیت تاریخ تہذیب کے لئے یہ ہے کہ اس سے انسان کو یہ معلوم ہو گیا کہ کلیسا کے دائرہ سے باہر بھی ایک انسانی عقل زندگی موجود ہے جو اپنے خاص قوانین رکھتی ہے اور جس کی ایک مخصوص تاریخ ہے۔ اس طرح سے عقل دنیا زیادہ وسیع ہو گئی اور انسانی معاملات کا مطالعہ تہذیب اور موزن کی بنا پر ممکن ہو گیا۔ اس طریق مقابلہ سے نشأت جدیدہ کے مختلف مکتبِ فکر کام لیا شروع کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں جب تک انسان نے آزادی سے سوچنا نہیں سیکھا تھا تب تک سلف ہدایت فکر کے لئے بطور نمونہ کام آتی رہیں۔ فکر کے وہ جراثیم جو زمانہ قدیم



میں پیدا ہوئے تھے اور جن کی نشوونما ازمنہ متوسطہ میں جو ذہنی ترقی کے لئے نہایت بدقسمتی کا زمانہ سمجھا رکھی گئی تھی ان کا ارتقا پھر شروع ہو گیا۔ ایک طویل خواب گراں کے بعد فکر انسانی پھر بیدار ہوا اور زمانہ قدیم میں جہاں پر اُس نے کام چھوڑ دیا تھا وہیں سے پھر شروع کر دیا۔

اس کے علاوہ اطالیہ کے مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے بھی یہ ممکن ہوا کہ اُس نے ادب قدیم کو زیادہ عمدگی سے سمجھا اور زیادہ آزادی سے جنرلیت بنایا۔ ازمنہ متوسطہ کا اجتماعی نظام طوائف الملوکی کی وجہ سے تباہ ہو گیا کیونکہ کثیر التعداد چھوٹی چھوٹی سلطنتیں مسلسل سیاسی جھگڑوں کی جولاں گاہ بن گئیں جن میں حصول استحکام قوت کے لئے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا جاتا تھا۔ ازمنہ متوسطہ میں انسان کی قدر و قیمت کلیسا اور اجتماعی زندگی سے متحد ہوئے پر منحصر تھی۔ انسان کی انفرادی اور وجدانی زندگی کسی شمار میں نہ تھی اور اسے کوئی مستند خیال نہیں کرتا تھا نیز اسکے اس طوائف الملوکی کے زمانہ میں یہ کیفیت پیدا ہو گئی کہ ہر جگہ شہروں کی سیاسی پیکاریں انسانوں میں اپنی مخصوص شخصیت کے تحقق کی آرزو پیدا ہو گئی خواہ اس کا انداز کچھ بھی ہو۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ یہ آرزو صرف اس شخص لوگوں میں ہاردر ہو سکتی تھی جو خوش قسمتی سے صاحب قوت ہوں۔ اطالوی راستوں کی مطلق انسانی افراد کی جمہوری زندگی میں داخل ہونے کو مانع تھی۔ لیکن چونکہ انفرادیت کے تحقق کے شوق میں ہیجان پیدا ہو چکا تھا اس لئے ایسے اشخاص مجبوراً اپنی تمام قوتہ ذاتی زندگی کی طرف صرف کر دیتے تھے اور اپنی شخصیت کے ارتقاء کے لئے فن و ادب کی طرف رجوع کرتے تھے بڑکھارٹ (Burkhardt) نے اپنی تہذیب نشأت جدیدہ میں بڑی خوبی سے واضح کیا ہے کہ کس طرح انفرادیت کے میلان اور خالص شخصی ارتقا کی ضرورت کا پیدا ہونا چودھویں اور پندرہویں صدی میں اطالیہ کے تاریخی حالات کے ماتحت ایک لازمی امر تھا لہذا اطالوی نشأت جدیدہ کا سبب صرف یہی نہیں تھا کہ زمانہ قدیم کا ادب و فن تاریخی حالات سے اُس پر منکشف ہوا۔ کیونکہ اگر صرف یہی ہوتا تو یہ تحریک محض ایک علمی تحریک ہوتی اور اس میں محض معلومات کی انفعالی قبولیت کا اثر غالب ہوتا فطرت انسانی کے علمی انکشاف نے ایک ایسا علم پیش کیا جو ہر فرد کی ذات سے قریب ترین تھا اور جس میں نئے تجربات اور ترقی کے لئے بڑے بڑے محرکات



اور اعلیٰ درجہ کے موقعے تھے۔ جو بات ازمنہ متوسطہ میں صرف تصوف کی صورت میں ممکن تھی وہ اب ان حدود و قیود کے باہر بھی ممکن ہو گئی۔ روح کی انفرادی زندگی بھی بطور ایک حقیقت کے محسوس ہونے لگی اور انسان خود اس کی خاطر اس میں دلچسپی لینے لگا قطع نظر اس کے کہ کسی خارجی نظام سے اس کا کیا تعلق ہے یہ انکشاف اس دنیا میں کسی نئے بڑے عظیم کی دریافت یا آسمانوں میں نئے عوالم کے معلوم ہونے کی نسبت کم اہمیت نہیں رکھتا قدرتی طور پر پہلے پہل ڈانٹے اور پیٹرارک (Dante, Petrarch) یعنی شعرا اپنے آنا میں مشغول ہوئے اور انہوں نے اپنے حوادث نفس کے مطالعہ کو نہایت لطیف زبان میں بیان کیا جو انسانیت کوئی محض ادبی میلان یا علم اللسان کا کوئی مخصوص مذہب نہیں تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر میلان حیات تھا جس کی خصوصیت یہ تھی کہ فطرت انسانی کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اسے بنائے عمل قرار دیا جائے جو

ادب اور زندگی دونوں میں یہ ایک خاص میلان ہے جو گونا گوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے کلیسا نے کچھ عرصے تک اس نئی تحریک سے موافقت کا اظہار کیا اور کریشی پاپائی سے بھی انسانیت حکمرانی کرتی رہی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پاپائیس دوم (Pius II) نے صلیبیں جہاد کا اعلان کر کے ایک طرح سے تہذیب کو بپالیا۔ سقوط قسطنطنیہ کے بعد روم بھی اس کے نزدیک ادب کا آخری مجاہد ادارہ گیا تھا۔ اور اس نے یونانی وارثانہ کے قبح ہو جانے پر غالباً ذہمیت سے زیادہ انسانیت کی وجہ سے قائم کیا۔ انسانیت کے صفات کچھ غیر معین سے ہیں اس کا مفہوم انکشاف انسانیت ہے لیکن اس انسانیت کا کوئی معین تصور یا اس کے ارتقا کی راہ ابھی تک غیر واضح تھی۔ کچھ عرصے تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ انسانیت اور روایت و دش بدوش مل سکتی ہیں۔ لیکن جلد ہی اس نئی شراب نے پڑائے شیشوں کو پھوٹا ڈالا جو

ہمیں اب یہ بتاتا ہے کہ کس طرح اس زمانے کے مفکرین نے انسانیت سے عمل دلچسپی رکھنے کی وجہ سے اس کے متعلق نظریات قائم کر لئے یعنی اس کو سمجھنے کی مسلسل کوشش کی۔ ہم ان مساعی کو زیادہ نمایاں طور پر بیان کر چکے جو نفسیات اور اخلاقیات کو دنیا سے رہا کرنے میں کی گئیں جو



## باب سوم

(PIETRO POMPONAZZI AND NICOLA MACHIAVELLI)

### پومپوناٹزی اور ماکیاویلی

ازمنہ متوسطہ کا فکر مجموعی طور پر ایک بنیاد کہن پر قائم تھا کیونکہ اسکی اساس ارسطو کا فلسفہ تھا جن خیالات کو اس نے تقاضائے اعتقاد کے مطابق بنالیا تھا۔ ارسطو کی لاطینی تاویل کے خلاف نہ صرف قدیم یونانی شارحین تھے جنہوں نے فطرت کے مطابق اس کی تسلیم کی تاویل کی تھی۔ بلکہ عرب شارحین بھی موجود تھے جن میں ابن رشد کا شمار صفت اول میں ہوتا ہے جس نے وحدت الوجود کے نقطہ نظر سے اس کی تشریح کی۔ اس مسئلہ میں کہ کہاں تک ارسطو بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے شارحین کے یہ تین گروہ مختلف الرائے ہیں یونانی شارحین کے نزدیک ازمنہ متوسطہ میں جن کی کچھ زیادہ عقلی ارسطو فطری ارتقائے روح کی تعلیم دیتا تھا جیسے روح ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی ہے اس حیثیت سے کماعلیٰ ترین مرتبہ بھی فطری حالات سے آزاد نہیں ہے برخلاف اس کے ابن رشد کے پیرو اس کے قائل تھے کہ فکر کی اصلی ترین صورت انسان کے عقل سرمدی میں حصہ لینے سے ممکن ہو سکتی ہے لیکن عقل کل سے یہ پہرہ اندوزی صرف تنہا سے عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ اور بقا انفرادی ارواح کو نہیں بلکہ عقل کل کو ہے جس میں ہر ایک روح فکر کے اعلیٰ ترین اعمال میں ایک لمحہ کے لئے حصہ دار ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ارسطو کے دینیاتی پیرو (Thomas Aquinas) جن کا سرور تھا اس بات کا دعویٰ کرتے تھے کہ بقائے روح کا اعتقاد روح کی اس قابلیت کی بنا پر ہے کہ وہ کلیت اور سرمدیت کی شناسا ہو سکتی ہے اور اس کا ارادہ کر سکتی ہے کہ

پومپوناٹزی نے اس مختلف فیہ مسئلہ پر اپنے ایک چھوٹے سے قابل تعریف



رسالہ میں بحث کی ہے (De Immortalitate Animi 1516) یہ تصنیف راستہ  
 طور پر نشأت جدیدہ کے فلسفہ کی تہیہ خیال کی جاتی ہے اس تصنیف کو یہ درجہ اس لئے  
 حاصل ہے کہ اس نے ایک نئے طریقے سے اس مسئلہ پر بحث کی۔ اس کا ادا محض یہ  
 دریافت کرنا ہے کہ حقیقت میں خود ارسطو کا کیا مطلب تھا لیکن ساتھ ہی اس میں اپنا  
 یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اس مسئلہ پر عقل فطری کی روشنی میں اور تمام استناد سے آزاد ہو کر  
 بحث کروں گا پومپوناٹری بطور ایک معلم فلسفہ کے پہلے پاڈوا (Padua) میں اور بعد ازاں  
 بولونا (Bologna) میں بہت مشہور تھا اس کی خانگی حالات کے متعلق کچھ زیادہ معلوم  
 نہیں سکتے۔ میں مانتوا (Mantua) میں پیدا ہوا اور ۱۵۲۵ء میں پولونا میں  
 وفات پائی۔ وہ بڑا ممتاز مناظر اور خطیب تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں کوئی خاص  
 ادبی خوبی نظر نہیں آتی تو

پومپوناٹری طاس اور ابن رشد دونوں کے خلاف ارسطو کی اس تعلیم پر زور دیتا  
 ہے جو اس کی طبیعات میں موجود ہے کہ قانون کے مطابق ارتقاء مسلسل واقع ہوتا ہے جہیں  
 قدرتی مدارج کے واسطے کو چھوڑ کر ایک دم نئے عالم میں جا پڑنا یا ایسے اصول کا داخل ہو جانا  
 جو ترقی مابقی سے بالکل لازم نہیں آئے محال ہے۔ وہ ان خیالات کو اپنے استناد  
 ارسطو سے بھی اور آگے بڑھاتا ہے جس کی تعلیم یہ تھی کہ عقل کی اعلیٰ ترین فعلیت یا عقل  
 فعال کی توجیہ ارتقاء سے مسلسل سے نہیں ہو سکتی لیکن اس حالت میں اس کو کیا تصور  
 کریں اور اس کی کیا توجیہ کریں۔ ارسطو نے ہمیں نہیں بتایا اور اس کی اس سکوت ہی  
 سے متخالف تاویلات کی گنجائش نکل آئی پومپوناٹری خود ارسطو ہی کے ایک اصول متخالف  
 سے کہ حاکم فکر ایسے تصورات سے پیدا ہوتا ہے جو ابتدا میں اور اک حس سے حاصل  
 ہوئے تھے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اعلیٰ ترین فکر بھی فطری اسباب سے آزاد نہیں۔  
 اب وہ یہ کہتا ہے کہ ارسطو نے روح کی جو یہ تعریف کی ہے کہ وہ جسم کی صورت ہے  
 یا اس کی حقیقت کا طے ہے اس سے یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ روح کے آزادانہ وجود  
 کو تسلیم کر سکیں تو

لیکن کیا اس نتیجہ سے تعلقات کے لئے کچھ خطرناک نتائج پیدا نہیں ہوئے۔  
 کیونکہ اس حالت میں فطری انسان کے لئے موت کے بعد جزا و سزا کی امید و بیم



محکم کام نہیں دے سکتی۔ پوپونائزی اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ خودیہ جزا و سزا کا مسئلہ اخلاقاً خطرناک ہے کیونکہ یہ انسانوں کو نیکی کی خاطر نیکی کرنے سے روکتا ہے مختلف درجوں میں انسان کی فطرت کا ارتقاء کے کامل اپنی تسکین اپنے اندر رکھتا ہے۔ علمی اور جہانی ترقی تو مساوی طور پر سب کے لئے ممکن نہیں لیکن ایک ترقی ہے جس سے کوئی شخص خارج نہیں ہو سکتا اور وہ اخلاقی ترقی ہے۔ اور اس کا مقصد اور اس کی قیمت خود اس کی ذات میں مضمر ہے خود نیکی ہی نیکی کا اجر ہے اور بدی آپ اپنی سزا ہے۔ اس لحاظ سے انسان خواہ باقی ہو یا غالی موت کا اثر اخلاق پر کچھ نہیں ڈر سکتا۔ اور موت کے بعد ہماری حالت خواہ کچھ ہی ہو ہم کسی وجہ سے یہ جرأت نہیں کر سکتے کہ نیکی کی پیروی کو چھوڑ دیں۔ ان فرقوں سے جو اس کی کتاب کے چودھویں باب میں پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف تو سقراط کا اعتقاد (Apology) یاد آتا ہے اور دوسری طرف وہ سپائغوزا اور کانٹ کے تصور اخلاق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سے افسیدین نے آزاد اخلاق کا تقبور پیش کیا تھا لیکن پوپونائزی کے یہاں یہ تقبور ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک خاص مذہبی مسئلہ کے سلسلہ میں پیش ہوا ہے جو پوپونائزی کے نزدیک بقائے روح کا مسئلہ ایک لایحل مسئلہ ہے اور اسکے انداز خیال میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر اہم بھی ہے اس لحاظ سے اس کے حل پر کسی حقیقی اخلاقی قدر و قیمت کا انحصار نہیں۔ لیکن ان مسائل میں ضروری امر اس بات کا تعین کرنا ہے کہ ہمارے علم کی رسائی کہاں تک ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ پوپونائزی کے لئے اس تحقیق کی بڑی غرض یہ ہے کہ ہمارے علم کی فطرت پر اس سے کچھ روشنی پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ اُس کے لئے اس علمی تحقیقات کا محرک ہے۔ اُس کے نزدیک ایک حکیم اور ایک مقنن کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے مقنن کا کام یہ ہے کہ ایسے محرکات کی تلاش کرے جن سے انسان سیدھے راستہ پر چلیں اور اگر وہ بقائے روح کے اعتقاد کو ایک تربیتی محرک سمجھ کر اُس سے کام لیتا ہے تو شاید اُس کے لئے جائز بھی ہے۔ لیکن حکیم کو صرف صداقت کی تلاش سے غرض ہے اور امید و بیم کی وجہ سے وہ اس حوالہ مستقیم سے نہیں ہٹتا پوپونائزی کہتا ہے کہ اس قسم کا تخالف خود ایک ہی فرد کی فطرت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اپنی عقل سے تو وہ خاص مقدمات سے صحیح نتیجہ نکالنا چاہتا ہے اور عقل سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں



وہ انسان کے ارادہ سے آزاد ہیں۔ لیکن اپنے ارادہ اور خواہش سے وہ ایسے اعتقاد پر قائم رہتا ہے جس کے لئے اس کی عقل کوئی دلائل پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ پوسمو ناترزی ایمان اور علم میں تمیز کرتا ہے۔ اور اسی لئے وہ اس مسئلہ پر آخر تک بحث کر کے کلیسا کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اس سے دو صدی قبل یونیسکوس (Duns Scotus) مدرس نے یہ تعلیم دی تھی کہ ایک بات فلسفی کے لئے صحیح ہو سکتی ہے درآخالیکہ وہ دینیاتی کے لئے غلط ہے۔ اس کے مقابلہ میں پوسمو ناترزی کے خیال کو بالاختصار یوں بیان کر سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک بات دینیاتی کے لئے صحیح ہو اور آخالیکہ وہ فلسفی کے لئے صحیح نہیں۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بحیثیت ایک فلسفی کے اُس نے ان مسائل کے متعلق ایک غیر جانبدار رویہ اختیار کیا لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس میں شک کریں کہ ایمان اور علم کے مسئلہ کے متعلق وہ صادق الامادہ تھا اور وہ اُسے محض تنقید اور فریب نہیں سمجھتا تھا۔ وہ ہمیں ایک محقق معلوم ہوتا ہے جو اپنی تحقیقات میں صدق اور سرگرمی سے کام لیتا تھا، اُس نے فلسفی کو پرومیتھیوس (Prometheus) سے تشبیہ دی ہے۔ کیونکہ رموز الہیہ کو معلوم کرنے کی کوشش میں فکر کی بے تائیاں ہمیشہ اُس کے دل کو بے چین رکھتی ہیں ہو سکتا ہے کہ فلسفی کی عقل اس کے اُس ارادہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہے جو ایمان سے اُس کا ربط پیدا کر سکتا ہے تاہم ان دونوں کے عداوی کو ملحوظ رکھنے میں اس کی کوشش بالکل صادق تھی جس بات کی اس میں کمی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اُس نے ارادہ اور ایمان کے باہمی تعلق کی پوری توجیہ نہیں کی۔ وہ صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ ارادہ ایمان کی بنیاد ہے اور اس سے زیادہ کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا گو ایسی توجیہ بڑی دلچسپی کا باعث ہوگی گا اس تصنیف کے علاوہ پوسمو ناترزی نے سحر پر بھی کچھ لکھا ہے اور ان واقعات کی فطری توجیہ کی بھی کوشش کی ہے جن میں لوگ عام طور پر فوق الفطرت خرقی عادت سمجھتے ہیں۔ یہ تصنیف اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اُس نے اس میں فطری اسباب کے اصول کو پیش کیا ہے گو اُس کے پیش کردہ اسباب جدید خیالات سے مقابلہ کرتے ہوئے تو ہمارے شمار ہوئے۔ مثلاً وہ اکثر ستاروں کے اثر سے محض مظاہر کی توجیہ کرتا ہے اور یہ اثر اُس کے زمانہ میں فوق الفطرت شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک تیسری



تصنیف میں اس نے جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث کی ہے۔ نہایت تیز فہمی سے اس نے اس مسئلہ کے تناقض کو واضح کیا ہے۔ ہمیشہ ایک فلسفی کے وہ تجربہ کی شہادت کی طرف توجہ دلاتا ہے اور انسانی ارادہ کی حقیقت کا قائل ہے۔ لیکن یہ کہ اس ارادہ کا الہی فعلیت سے کیا تعلق ہے حل کئے بغیر چھوڑ جاتا ہے کیونکہ یہاں بھی علم و ایمان کی تمیز میں پناہ لیتا ہے۔

لیکن اس تیز فہمی اور چمک بھری دماغ کی اس کی تصانیف وینس (Venice) میں عدالت احتساب کے حکم سے جلادی گئیں اور اگر (Pope Leo X) پاپا لیو دہم کا ایک کارڈینل اس کا حامی ہوتا تو غالباً تصانیف کی طرح خود اس کو بھی سپرد و تار کیا جاتا۔

بادی النظر میں پویمونا تری کے ساتھ ماکیا ویلی کا نام لینا عجیب معلوم ہوتا۔ اس فلاں لسانی سیاست دان کا نظام یولونا کی درسی سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا تاہم ان دو اہم عصر اہل فکر کے مشترک اعدا اپنے اس خیال میں کچھ بہت غلط نہ سمجھتے کہ یہ دونوں ایک ہی تخیل کے چمکے بٹے ہیں۔ دونوں اپنے اپنے انداز میں اس بات کے لئے کوشاں تھے کہ فطرت انسان میں زمانہ ماضی کا سا پھر اعتبار پیدا ہو جائے اور دونوں پر متقدمین کی تصانیف کا بڑا اثر تھا جس طرح پویمونا تری ارسطو کی فطری نفسیات اور اخلاقیات کو ترقی دینا چاہتا تھا اسی طرح ماکیا ویلی بھی ان باتوں میں یونانی مورخ و لیوس (Volbius) کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے جس کے خیالات خود قدیم تریونانی مفکرین کے اس تصور سے اخذ کردہ ہیں جو سلطنتوں کے ارتقاء کے متعلق انھوں نے قائم کیا تھا لیکن خود ماکیا ویلی کا حالات معاشرانہ کا مشاہدہ جن کے بیچ میں وہ خود زندگی بسر کرتا تھا اس کے لئے متقدمین کے مطالعہ کا محرک ہوا تھا ماکیا ویلی ۱۴۶۹ء میں فلورنس (Florence) میں ایک قدیم اور معزز خاندان میں پیدا ہوا جس نے کبھی پہلے دن بھی دیکھے تھے عجب تو ان شباب بھی میں اس نے اپنے شہر کی جمہوری سلطنت میں سیاسی خدمت اختیار کی اور بطور سفیر کے یورپ بھر میں دوڑا۔

میکس میلن اور بادشاہ لوئی دوازدہم (Pope Julius II, Cesare Borgia the Emperor Maximilian and King Louis XII.) کی طرف سے ماکیا



اس سے اُس کو اشخاص و اشیاء کے متعلق تجربات حاصل کرنے کے لئے بڑے نادر مواقع حاصل ہوئے۔ اس کے خیالات کے ارتقا کے لئے یہ امر بڑا مہمک ثابت ہوا کہ تاریخ اطالیہ کے اس دور فریب اور سازش حسد و بغض اور ظلم کو سیاسی امور میں بڑا دخل تھا۔ اپنی تاریخ فلازنس کی پانچویں کتاب کی تہذیب میں اُس نے پندرہویں صدی کی تاریخ اطالیہ کے متعلق خود لکھا ہے کہ اطالوی حکمرانوں کی حکومت نہ عظمت اور نہ شجاعت کے لحاظ سے قابلِ تفریب ہے اگرچہ ان کی تاریخ اس لحاظ سے قابلِ غور معلوم ہوتی ہے کہ کس طرح انہوں نے بڑے بڑے عظیم الشان لوگوں کو اپنی کمزور اور بد نظم قوت سے پانچویں صدی تک بٹھا کر اُس نے اپنی زندگی کے تجربوں سے بھی نتیجہ نکالا کہ دور اندیشی اور قوت ہی صرف ایسی صفات ہیں جو سیاست دان کے لئے ضروری ہیں۔ وہ خود کوئی بڑا ممتاز سیاست دان معلوم نہیں ہوتا۔ اُس کی عظمت دنیا سے فکر میں ہے دنیا سے عمل میں نہیں۔ باوجود اس کے جب اُس کو مجبوراً عمل سے فکر کی طرف آنا پڑا تو اُس کو پڑا صد مہم ہوا جب میڈچی (Medici) نے ۱۵۱۲ء میں د (Florence) کی آزاد حکومت کو تہ و بالا کر دیا تو اکیلا دینی کو خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا اور اس کے بعد جو زمانہ اُس کو مجبوریِ غفلت میں بسر کرنا پڑا اسی میں اس نے اپنی مشہور کتاب لکھی۔ اگر وہ ان سیاسی مصائب میں اپنا وقار قائم رکھتا تو اُس کی ادبی تصانیف کی سطح زیادہ بلند ہوتی لیکن ہوا یہ کہ اس نے اپنی تصنیف پرنس (Il Prince The book of the Prince) جو اس کے لئے بڑی شہرت کا باعث ہوئی خاص میڈچی (Medice) کو خوش کرنے کے ارادہ سے لکھی۔

اس میں شک نہیں کہ اسکو کسی قدر اپنے مقصد میں کامیابی بھی ہوئی لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس نے اس کے اخلاق پر ایک دھبہ لگا دیا اور چونکہ وہ صرف ایک خاندان کی سیاسی قوت کو مد نظر رکھتا تھا اُس نے انفرادی مطلق العنانی کو بہت اہمیت دی اور دوسروں کو نظر انداز کرنے کی ترغیب دی۔ اس کے بیانات سے اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اسے اس بات کی قطعی کوئی پروا نہیں کہ کسی حکمران کا مقصد کیا ہے یا کیا ہونا چاہئے اور وہ اس کو اپنا فرض خیال کرتا تھا کہ بادشاہ کا مقصد خواہ کچھ ہی ہو اُس کو پورا کرنے کی تدابیر بتائی جائیں۔ یہ بات نہ صرف اس کی کتاب حکمران (Prince) سے ظاہر ہے بلکہ اس کی دوسری تصنیف مقالہ (Discorsi) میں بھی جولوی (Livy) کے



پہلے دس سالوں پر لکھی گئی ہے اور جو حقیقت میں اس کی سب سے بڑی تصنیف ہے پائی جاتی ہے۔ اس میں اس نے بتایا ہے کہ جمہوریت کے بانی کو کیا کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اور شاہی کے بانی کو کیا کیا۔ اور چند اشخاص کی مطلق الذمہ حکومت (Tyranus) کے بانی کو کیا کیا۔ تاہم یہ یقینی بات ہے کہ مکیا ویل کا ایک بڑا دلی مقصد تھا جو اس کے تمام خیالات کا مرکز تھا اس حالت میں بھی جبکہ وہ سیاسی سازشوں میں مبتلا تھا اور اس حالت میں بھی جبکہ وہ اپنی مشہور کتاب لکھ رہا تھا یہ بڑا مقصد اطالیہ کی عظمت اور وحدت تھی۔ یہ امر بھی یقینی ہے کہ ذاتی طور پر وہ ہمیشہ جمہوریت پسند رہا یہ بات اس کی اس نصیحت سے بھی ظاہر ہوتی ہے جو اس نے فلورنس کے دستور حکومت کے متعلق میڈیچی کو کی۔ اور آخر میں ایک یہ بات بھی ہے کہ انسانی صحت قوت اور عقل کا ایک نصب العین ہمیشہ اس کی لگا ہوں کے سامنے پھرتا رہا۔ جو انسانوں کو اس مذلت سے بلند کر ائے جو اس کو اپنے گرد و پیش نظر آتی تھی اور اس لعنت سے رہا کرے جو از مہ متوسط کے کلیہ نے فطرت انسانی پر طاری کرائی تھی۔ یہی بات تھی جس نے اس کا رخ متقدمین کی طرف پھیرا۔ اور وہ دوسروں سے بھی اسی طرف رخ کرنے کا تقاضا کرتا رہا۔ گو وہ خود شاعر و شاعروں میں زندگی بسر کرتا تھا اور بڑی حد تک ایک غنائی گیت لفظ لذت پرست تھا تاہم جمالیاتی نشأت جدیدہ اس کے لئے باعث تسکین نہ تھی ایسے ہی جیسے کہ مذہب لذت اس کو اعلیٰ ترین مذہب معلوم نہیں ہوتا تھا۔ وہ قوت اور عظمت کی نشأت جدیدہ کا طالب تھا۔ اپنی کتاب مقالہ (Discourse) کی تیسرے میں وہ لکھتا ہے "جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ قدامت کی کس قدر پرستش کی جاتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عجیب پسند لوگ کسی ایک پڑا ہونے ہمت کے ایک ٹکڑے کے لئے بڑی بڑی قیمتیں پیش کرتے ہیں خواہ اپنے گھروں کی سجاوٹ کے لئے اور خواہ نقل و حرکت میں بطور نمونہ کام دینے کے لئے اور اہل فن اپنی مصنفانہ کوشش نمونہ کے مطابق بنانے کے لئے کتنی کتنی کوششیں کرتے ہیں اور دوسری طرف اس پر غور کرتا ہے کہ قدیم سلطنتوں اور جمہوریتوں کی عظیم الشان مثالیں جو تاریخ میں ثبت ہیں اور پہلے بادشاہوں سے سالاروں کے مشہور و مقبول اور امن لوگوں کے کارنامے جنہوں نے اپنے ملک کی عظمت و خدمت کے لئے زندگیوں قربان کر دیں اب محض سامان ستائش ہیں اور کوئی انہیں نقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور



تقریباً ہر شخص اس سے اس قدر سہلہ پروا ہے کہ قدماء کی نیکیوں کے کوئی انکار ہم میں نہیں ملے تو اس پر نہایت تعجب اور متفکر ہوتا ہوں۔  
 اس کے بلند ترین خیالات میں وہی روح جھلکتی ہے جو میکلائیل (Michael Angelo) کی بہترین صنعت میں پائی جاتی ہے مگر یہ اس کی بد قسمتی تھی کہ نہایت بلند مقاصد بھی ذرائع کی پرقلمبونی اور کثرت میں ناپید ہو جاتے تھے۔ یہ خیال کہ کوئی مقصد خواہ کتنا ہی بلند اور پاکیزہ کیوں نہ ہو جب تک اس کے حصول کے ذرائع نہ ہوں میکا رہے اس کی طبیعت میں اس قدر گھر کر گیا تھا کہ وہ بالآخر ذرائع میں مہنک ہو کر مقصد کو بھول جاتا تھا اور اس امر کی زیادہ تحقیق ہی نہیں کرتا تھا کہ جن ذرائع کو وہ قابلِ تعریف سمجھتا ہے ان سے وہ بلند مقاصد حاصل بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں جنہیں وہ حقیقت میں ہمیشہ بلند خیال کرتا تھا اسباب و ذرائع کی قوت سے وہ اس درجہ مغلوب ہو گیا تھا کہ آخر میں وہ ذرائع کو فی نفسہ قابلِ قدر سمجھنے لگا۔ قطع نظر کسی مقصد کے جو ان پر ہر تقدیر لگا سکے۔ نشاۃِ جدیدہ کا ایک سچا نمونہ ہونے کی حیثیت سے وہ خود نفسِ قوت کی خاطر ترقی قوت کا پرستار تھا بغیر اس امر کا لحاظ کئے کہ یہ قوت کس سمت میں کام کریگی گو اس کے بہت سے اقوال خالص جا لیا تے نشاۃِ جدیدہ کے خلاف ہیں لیکن اس نے خود اس کو ایک ایسے عملے میں داخل کیا جن میں تمام باتوں کا انحصار اسی پر ہے کہ قوت کا تعین مقصد سے کیا جائے گا۔

اس معاملے میں اس کی تعانیف خصوصاً حکمران میں جو متناقض خیالات پائے جاتے ہیں اس کے متعلق بہت لوگوں میں خلطِ فہمی کا باعث ہوئے ہیں یہی تناقض اس کی زندگی کا خاص نقص اور اس کی تقدیر تھی جب ۱۵۲۷ء میں شہنشاہی افواج نے روم کو فتح کیا اور (Medici) میڈچی پیر نکال دئے گئے تو اس کے ہوطنوں نے دستورِ آزاد کے دوبارہ قائم ہونے پر اس کی مذمات پہننے سے انکار کیا کیونکہ وہ اسے مرتد خیال کرتے تھے۔ اس نے اس کی زندگی کے آخری سال کو نہایت تلخ کر دیا۔ اس کے ایک ہمعصر نے جس پر طرفداری کا الزام نہیں لگا سکتے۔ اس کی وفات کے بعد اس کے متعلق کہا ”مجھے یقین ہے کہ اس کی حالت خود اپنے لئے نہایت تکلیف دہ تھی کیونکہ حقیقت میں وہ اکثر لوگوں سے زیادہ حریت پسند تھا مگر یہ خیال اس کے لئے



باعث آزار تھا کہ اس نے پاپا کلیمنٹ (Pope Clement) کے سہارے میں اپنی بیگماری پر دھبہ لگایا۔ اس نے سن ۱۵۲۱ء میں وفات پائی۔

قبل سیمپلی اور سیمپلی اطلاق کا سفاک اس کی تمام تصانیف کی تہ میں پایا جاتا ہے (Discorsi) مقالہ میں اس کی عرض قدیم اور جدید واقعات کا مقابلہ کرتا تھا لیکن جہاں اس قسم کا مقابلہ صاف طور پر مذکور نہیں وہاں بھی اس کے نظریات اور طریق بیان سے یہی بات پختہ ہے۔ صرف بیان کر دینے سے اسے تسلی نہیں ہوتی وہ جدید اور قدیم زندگی کے امتیاز کے اسباب کو بھی تلاش کرنا چاہتا ہے اس لئے اس کو لازماً ازمۂ متوسط اور قدیم زمانے کے نظریات حیات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اسی لئے ماکیا ویلی کو ازمۂ متوسط کا صریح اور واضح مخالف خیال کرنا چاہئے گا۔

ازمۂ متوسط میں مملکت کا یہ فرض خیال کیا جاتا تھا کہ وہ انسانوں کو ان کے اعلیٰ ترین مقصد یعنی سعادت اخروی کے حصول میں مدد دے ایک حکمران سے براہ راست نہیں تو بالواسطہ یہ توقع کی جاتی تھی کہ اس دامن کا ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے وہ اس امر میں مجبور ہو گا اس کو نیا (Thomas Aquinas) نے تصور مملکت کے قائم کرنے میں یہی راہ اختیار کی ہے لیکن ماکیا ویلی قومی مملکت کو فی نفسہ ایک عرض و غایت سمجھتا ہے۔ اس کی اندرونی صحت و قوت اور اس کی بیرونی توسیع و اقتدار مملکت کا لب لباب ہے کوئی نصب العین مملکت اس کے پیش نظر نہیں وہ یقیناً اور حقیقی مملکتوں سے بحث کرتا ہے اپنی کتاب حکمران میں وہ کہتا ہے دو چکر میرا مقصد اس میں باتوں کو قلب بند کرنا ہے جو سمجھنے والوں کے لئے سفید ہوں اس لئے میں اشیاء کی اصل حقیقت کو ان کے وہی تصور پر ترجیح دیتا ہوں کیونکہ بہت سی ایسی جمہوریتوں اور سلطنتوں کا تصور قائم کیا گیا ہے جو کسی نہ دیکھیں جن میں ہماری روزمرہ کی زندگی اور نصب العین حیات دو اس قدر مختلف چیزیں ہیں کہ جو ایک کو چھوڑ کر دوسری میں داخل ہوتا ہے اس کی نجات کی نسبت اس کی تباہی کا امکان زیادہ ہے کیونکہ جو شخص تمام لوگوں سے نیکی کے معیار کامل کے مطابق سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان لوگوں سے فکر کرتا ہو جائیگا جو اس معیار پر عمل نہیں کرتے لہذا ایک حکمران کے لئے جو اپنی حیثیت کو قائم رکھنا چاہتا ہے لازمی ہے کہ وہ ہر موقع پر دیکھے کہ یہاں نیکی کا استعمال صحیح ہو گا یا نہیں۔



انہیں خیالات کے موافق لوی (Livy) کے رسالے میں مفصل ذیل فقرے ملتے ہیں ”جب ملک کی ہستی معرض خطر میں ہو تو الفات اور نا الفات رحمہ اور ظلم قابل ستائش اور شرمناک فعل کسی کا اطلاق نہیں ہوتا اور ان میں سے کوئی راہ عمل میں حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ تمام موانع کو برطرف کر کے صرف وہی راہ اختیار کرنی چاہئے جس سے ملک کا وجود اور اس کی آزادی قائم رہے۔ جو شخص اخلاق کے عام تصورات سے اپنا واسن نہیں جھاڑ سکتا اس کے لئے انفرادی زندگی ہی درست ہے اور اسے عمرانی کی جرات نہیں کرنی چاہئے۔“

یہ واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ماکیا ویلی اس عدل اور پاس آبرو کو جس کی وجہ سے بعض اوقات کسی ضروری سیاسی کارروائی کو روک دینا پڑتا ہے حقیقی خوبیان سمجھتا ہے یا سوچو ہم نیکیاں۔ کتاب حکمران میں بعض جگہ وہ ایسی صفات کا ذکر کرتا ہے جو نیکیاں معلوم ہوتی ہیں گو بعض اوقات وہ حکمرانوں کی تباہی کا باعث ہو سکتی ہیں۔ وہ اس بڑے مسئلے کے حل کی کوشش نہیں کرتا جو یہاں پیدا ہوتا ہے کہ خانگی حیثیت سے ایک شہری کے اخلاق اور اہل سیاست کے اخلاق میں باہمی تعلق کیا ہے۔ کیا یہاں اصولاً نیکیوں کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں کیا ایسی صفت کو جو ایک گروہ زیر بحث کو مدد ملے خیر سے مانع ہو نیکی کہنا اس اصطلاح کا غلط استعمال نہیں؟ ماکیا ویلی یہاں اسی ابہام کا مرتکب ہوتا ہے جس کے ارتکاب سے اخلاق کے جدید مخالفین بھی بری نہیں۔ باوہی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیر و شر سے اور کوئی سطح عمل پیش کرتا ہے لیکن حقیقت میں اس کا مقصد ایک جدید تعین ثمن یا متحدہ خیر اور نیک و بد کے تصورات کا ایک جدید اطلاق ہوتا ہے۔“

لیکن جب ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اُس کا جدید تعین ثمن غیر یقینی اور مبہم سا رہتا ہے کیونکہ اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ قوت کا اس مفہوم سے جس کے حصوں میں وہ صرف کیجائے کیا تعلق ہو گا۔ وہ اپنے وجدان طبیعت سے قری قوت کا ایسا پرستار تھا کہ اُس مفہوم کا خیال بھی اس کے ذہن سے نکلتا تھا جس کا وہ یوں ہونے کی وجہ سے قوت قابل قدر ہو سکتی ہے۔ وہ لوگوں کو اس لئے ٹھاست کرتا ہے کہ وہ کسی قوت کا اظہار نہیں کرتے نہ خیر کے لئے نہ شر کے لئے۔ چھوٹے چھوٹے گناہوں سے تو انکو ڈر نہیں لگتا



لیکن وہ بڑے پیمانہ پر ان جرموں کے ارتکاب سے گھبراتے ہیں جن کی عظمت ان کی شرم کو دھو ڈالتی ہے۔ ۱۵۰۰ء میں پاپا جولیوس دوم (Pope Julius II) کلیسا کے اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے ہمراہ بغیر کسی شکر کے پروگیا (Progia) میں داخل ہوا تاکہ اس شخص کے مطلق العنان حکمران بولگیونی (Boglioni) کو گدی سے اتار دے بولگیونی کے لئے یہ ایک موقع تھا کہ وہ اس امتحانہ جرات کرنے والے کو مغلوب کرے اور ایک ہی ضرب میں اپنے جانی دشمن سے رہائی حاصل کرے اس طرح وہ بڑی دولت کا مالک ہو سکتا تھا اور مستقبل کے لئے کلیسا کے حکمرانوں کو ایک مفید سبق پڑھا سکتا تھا کیونکہ بولگیونی ایک ایسا شخص تھا جو زنا اور قتل اقربا سے نہیں گھبراتا تھا۔ اس نے جو پاپا کو بولہبی چھوڑ دیا تو کسی اخلاقی محرک کی وجہ سے نہیں اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان عام طور پر نہ عظیم الشان طور پر شریر ہو سکتے ہیں نہ پورے طور پر نیک اور اسی وجہ سے ایسے جرموں کو امن پہناتے ہیں جن میں بڑی عظمت ہانی جائے یا شرافت نفس کا اظہار ہو کیا دلی کینگی کمزوری اور بزدلی پر حملہ کرتا ہے اور اپنے معاصی پر انھیں کمزوریوں کا الزام لگاتا ہے جیسا کہ اس کی تاریخ غارنس سے معلوم ہوتا ہے جب وہ یہ سوال کرتا ہے کہ انسان اپنی قدیم عظمت سے کیوں گر گئے ہیں تو اس کو اس کی وجہ ان کی تعلیم نظر آتی ہے جس کے اثرات نے ان کو اپنی اور بائوس کر دیا ہے اور اس تعلیم کا سب سے بڑا تعلق مذہب سے ہے۔ قدماؤ آبرو عزت نفس قوت وصحت جسم کو پسند کرتے تھے اور قدیم مذاہب ان خالی لوگوں کو جو سپ سالار بہادر اور مقنن ہونے کی وجہ سے شہرت حاصل کرتے تھے انہیں کا جامہ پہنا دیتے ہیں ان کے مذہبی رسوم شاندار ہوتے تھے اور ان میں اکثر خونی قربانیاں ہوتی تھیں جو لازماً لوگوں کے دلوں میں متذہبی اور دشمنی کا میلان پیدا کرتی ہوئی برخلاف اس کے ہمارا مذہب مقصد اعلیٰ کو دوسرے عالم میں جا رکھتا ہے اور اس دنیا کی آرزو کو نظر حقیر سے دیکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ عجز اور اثنا نفس کو بڑی شاندار نیکیاں سمجھتا ہے اور فکر و مراقبہ کی خاموش زندگی کو خارجی امور کی علی زندگی پر ترجیح دیتا ہے۔ اگر وہ ہم سے قوت کا بھی طالب ہوتا ہے تو قوت فعل کا نہیں بلکہ قوت برداشت کا۔ اس اخلاق نے انسانوں کو کمزور کر دیا ہے اور دنیا کو بے مضحک اور شدت پسند آدمیوں کے سپرد کر دیا ہے جن کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ اکثر لوگ بہشت کی امید میں بہ نسبت بدلہ لینے کے



برداشت کرنے پر زیادہ مائل ہیں (Discorsi, II. 2) مکیا ویلی ساتھ ہی کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ انسانی بزدلی عیسائیت کی غلط تاویل سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن ان الفاظ سے اُس کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا کہ وہ عیسائی اخلاق اور قدیم اخلاق کے تمام امتیاز کو واپس لیتا ہے اور اُس کا خود جس طرف میلان ہے وہ ظاہر ہے۔ مذہب اس کے نزدیک مقنن کے ہاتھ میں محض ایک ذریعہ اور قانون کے لئے ایک ناگزیر سہارا ہے ایک دانا شخص کو بہت کچھ پہلے ہی سے نظر آ جاتا ہے جو عوام الناس کو نظر نہیں آتا۔ اور اس لئے وہ اس پر یقین بھی نہیں رکھتے۔ اس لئے ضروری قوانین کے لئے دیوتاؤں کی مدد لینا پڑتی ہے۔ لائیکرگس (Lycurgus) اور سولن کی تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے اور سادونا (Savonarola) نے اپنے ہم وطنوں پر بڑا اقتدار اسی طرح حاصل کیا کہ سچ یا جھوٹ اُن کو اس بات کا یقین تھا کہ اُس کا براہ راست خدا سے تعلق ہے۔ مذہب ایک مستحکم بنیاد ہے جو ایک قوم کے اچھے رسم و رواج اور اس کی وحدت کے تحفظ کے لئے خاص طور پر مفید ہے نوما (Numa) کے مذہبی آئین و قوانین نے سلطنت روما کی عظمت و قوت کی تاسیس میں بڑا حصہ لیا۔ ہر عقلمند حکمران کا فرض ہے کہ وہ قومی مذہب کی حفاظت کرے خواہ وہ اپنے نزدیک اُسے دھوکا ہی سمجھتا ہو۔ (Discorsi, I, 11-12)۔

مکیا ویلی مذہب کو کوئی ایسی روحانی قوت نہیں سمجھتا جس کا ارتقا و اس کے مخصوص قوانین سے ہوتا ہے اور جو ہمیشہ سیاست کی خدمت کے لئے تیار نہ رہے وہ اپنے پئے ٹکے اندازوں اختیاری مداخلتوں اور حالات کی یکسانیت پر بہت زیادہ بھروسہ رکھتا ہے۔ اور اس امر کو نظر انداز کرتا ہے کہ تاریخ کے اعلیٰ ترین مظاہر اکثر غیر مرئی سرچشموں سے یک یک پھوٹ پڑے ہیں یہ صحیح ہے کہ اُس لئے خود ان کثیر واقعات کو بیان کیا ہے جس کے متعلق کوئی پیش بینی ممکن نہ تھی اور جو خود اس کے زمانہ میں واقع ہوئے اور جن سے یہ یقین پیدا ہو سکتا تھا کہ خدا اور تقدیر کا تمام اشیاء پر حکمران ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسانی ارادہ بے قوت ہے۔ خاص سیلاب کے وقت شاید اس کی روک تھام کے لئے کچھ نہیں ہو سکتا لیکن جب طوفان فروز ہو جائے تو ہم نہیں کھو دے سکتے اور بند بنا سکتے ہیں تاکہ آمدنہ ایسی تباہی



واقع ہو۔ تقدیر اسی جگہ غالب آتی ہے جہاں اس کے سامنے کوئی مخالفت نظر نہ آئے (X) *Principe Cap.* لیکن وہ ان معاملات میں ارادے سے اور غیر ارادے کے تعلقات کو بالکل خارجی سمجھتا ہے۔ یہ ایک سیاست دان جو بڑی بڑی روحانی تحریکات سے بالکل باہر ہے اُس میں اتنی سمجھ ہی نہیں ہوگی کہ وہ نہروں اور بندوں کی صحیح تعبیریں رہنمائی کر سکے۔ ماکیا ویلی اس ضرورت پر بڑا زور دیتا ہے کہ مذہبی اور سیاسی تنظیمات اور سلطنت کے طریقوں کی وقتاً فوقتاً اصول اولیہ کی طرف رجعت کر کے احیاء ہوتے رہنا چاہئے۔ مرد رایام سے ایسے اضافے اور تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو ان کی قوت کے اصل ماخذ میں بھی دست اندازی کر سکتی ہیں۔ انھیں حالات میں ہلکے یا درکھنا چاہئے کہ ان کی ابتدا کیسے ہوئی تھی۔ ایسے موقع پر خارجی مصائب سے پیدا ہو سکتے ہیں جیسے گیلک (Gaelic) جنگ کے بعد جب روم کا احیا ہوا یا خاص مستقل تنظیمات بھی ایسی ہو سکتی ہیں جیسے رومانی رہنمایان جہور (Roman Tribunes) اور محاسب یا لوگوں کے ایسے رہنما جن کی شخصیتیں دوسروں کے لئے مثال کا کام دیں جیسے سینٹ فرانسس اور سینٹ دومینیک (St. Dominic, St. Francis) نے دوبارہ لوگوں کی آنکھوں کے سامنے عیسائیت کا اصلی نو نہ پیش کیا۔ اور کلیسا کو اُس تباہی سے بچایا جو اس پر طاری ہونے والی تھی۔ یہ ماکیا ویلی کا ایک نہایت درخشاں خیال ہے لیکن اس کے نظام فکر کے حدود بھی اس سے نمایاں ہوتے ہیں ان تمام واقعات میں سے جو اس کے تجربے میں آئے اصول حقیقی کے مطابق مذہب کی تجدید سب سے اہم واقعہ تھا یہ تجدید تکرار محض نہ تھی اصلاح کلیسا نے ارتقاء سے روحانی کو نئے راستوں پر ڈال دیا کوئی سیاست دان جو مذہب کو محض ایک ذریعہ سیاست سمجھتا ہو اور اس کی اصلی قدر و قیمت سے بیگانہ ہو واقعات پر کوئی دیر پا نقش نہیں چھوڑ سکتا۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس تجدید سے بالکل نئی قوتیں معرض عمل میں آ سکتی ہیں ماکیا ویلی میں اسباب پنہاں کے متعلق کوئی بصیرت نہ تھی نہ صرف باطنی روحانیت بلکہ زندگی کے بہت سے پہلو اس کی نظر سے اوجھل رہے اس کو اس امر کا کوئی اندازہ نہ تھا کہ عملی اغراض مثلاً تجارت کا اشتکاری اور علم جزئیات اور ان سے نئے عمرانی طبقوں کا قائم ہو جانا اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ



زمانہ جدید کی سیاست کے تعین میں ان کا بڑا حصہ ہے سیاست کو محض پیکار ساز اور تنازع القوت سمجھنے کی وجہ سے ان تمام عوامل کی طرف سے وہ اندھا دھن تھا۔ اس کی سیاست پادروں کا ہوا تھی کیونکہ وہ ان تمام بڑے تصورات سے بے تعلق تھے جن کے ذریعے سے تخلیقی قوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ بہت سے حقیقت پسندوں کی طرح وہ اصل حقیقت کو دیکھتا ہے محض اس لئے کہ وہ اسے سطح واقعات پر تلاش کرتا ہے۔ یہ بالکل قدرتی امر تھا کہ تاریخ کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے وہ صرف انہیں واقعات پر غور کرتا جن کا مشاہدہ اس کے لئے ممکن تھا یا جسے وہ ممکن سمجھتا تھا۔ اسی طرح پوپوں یا تیزی توہمات کی تنقید میں واقعات کی توجیہ نجوم سے کرتا رہا لیکن فطری اسباب کے اصول کو پیش کرنے کے لئے دونوں قابل تعین ہیں انہوں نے ایک نئی راہ نکالی اور متاخرین کے لئے اسی راہ سے پورا ور آگے بڑھنا ممکن کر دیا۔ ماکیا ویلی خاص طور پر نہ صرف جدید زمانے کی علمی سیاسیات کا بانی ہے بلکہ تقابلی اخلاقیات کا بھی۔ اس نے اجمالا سمست عمل بتا دی باقی یہ بعد کی نسلوں کا کام تھا کہ تفصیل سے تحقیقات کریں اور ساتھ ہی اپنے آپ کو ان چٹانوں سے بچائیں جن سے ٹکرا کر اس کا سفیہ فکر پاش پاش ہو گیا۔

پوپوں یا تیزی اور ماکیا ویلی کی وفات کے متغیر سے ہی عرصہ بعد اطالیہ کی آزاد ذہنی زندگی پر ایک ہلکے ضرب لگی۔ اس کا نقطہ انقلاب وہ ہے جب فلورنس دوسری مرتبہ استقلال میں اپنی آزادی کو بیٹھا اس پر ایک زبردست رد عمل واقع ہوا اور حکم اعتبار دینی دوبارہ پروٹسٹنٹ تحریک کی مخالفت کے لئے قائم کیا گیا۔ وہ اطالوی جن کو مذہبی یا علمی خیالات نے نئے راستوں پر ڈال دیا تھا یا شہید کر دئے گئے یا بلا وطن ہو گئے لیکن خاص اسی عہد میں وہ نیا نظریہ کائنات اور وہ علمی طریقہ پیدا ہوا جو زمانہ جدید کی ذہنی ترقی میں اطالیہ کا سب سے بڑا کام ہے ہم پہلے یہ دیکھیں گے کہ انسان کے مشق ایک نیا تصور کیسے پیدا ہوا اور جس سے بہت سے اہم مظاہر پر غور کرنا پڑا جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نشاۃ جدیدہ کے احساسی خیالات اطالیہ کے باہر کس طرح صورت پذیر ہوئے۔



# باپتھارم

MICHEL DE MONTAIGNE AND PIERRE CHARRON.

۱۵۳۳

## مونٹین اور شارون

(۵)

اس زمانے کا کوئی اور مفکر نشاۃ جدیدہ کے مختلف پہلوؤں کو اتنا صاف اور  
پورے طور پر واضح نہیں کرتا جتنا مونٹین (Montaigne) اولاً اس میں وہ مخصوص  
شخصیت تھی جو سولہویں صدی میں فرانس میں اسی طرح پیدا ہوئی جس طرح اس سے  
پہلی صدی میں اطالیہ میں سیاسی جھگڑوں اور مذہبی بحثوں سے پیدا ہوئی تھی۔ خصوصاً  
مذہبی بحثوں نے مونٹین پر خاص اثر کیا کیونکہ وہ ان کا معنی شاہد سمجھا۔ علاوہ ان میں  
سولہویں صدی کے فرانس میں ایک اپنی مخصوص انیسیت بھی تھی مونٹین جنوی فرانس  
میں سکڑے اعراس ایک سربراہ آؤدہ خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت بہت  
اچھی طرح سے ہوئی اس نے اطالیہ میں سفر کیا۔ اور اس کے بعد عمر کا اکثر حصہ  
اپنی جاگیر پر آؤدوی سے تلاش میں گزارا۔ وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے کی سیاسی اور  
مذہبی الجھنوں سے بچتا رہا۔ جبکہ وہ بطور ایک نائیک کے دور ہی سے دیکھتا رہا۔  
اس کی اس خلوت گزینی کی وجہ صرف یہی نہیں تھی کہ فرقہ بندیوں اور تبدیلیوں  
کے مشاہدے نے اس میں ایک روح تشکیک پیدا کر دی تھی اس کا بڑا باعث  
اس کی اپنی شخصیت تھی جس کو محفوظ رکھنا چاہتا تھا۔ اس کے مطالعہ کی سب سے  
طوبی غرض یہی تھی۔ اس کے سناپین (Essais) جن کی پہلی دو جلدیں ۱۵۸۰ء اور



قیسری ۱۵۸۸ء میں شائع ہونے والی صورت اور رینی دونوں کے لحاظ سے بالکل شخصی ہیں۔ "تمام مضامین سے زیادہ میں خود اپنا مطالعہ کرتا ہوں یہی میری فوق الفطرت مابعد الطبیعیات ہے اور یہی میرا فلسفہ فطرت ہے" (III-13) اس کتاب میں اسکے مطالعہ عادات و اطوار کے متعلق تفصیل معلومات ملے ہیں آزادانہ طور پر لکھی گئی ہے اور اس میں کوئی خاص ترتیب طوفا نہیں وہ غور و فکر کو کھیل اور تفریح سمجھتا ہے وہ اپنے خیالات کی باگ ڈور میں چھوڑ دیتا ہے اور پڑھنے والوں کے سامنے اسی بے ترتیبی سے پیش کر دیتا ہے جس بے ترتیبی سے وہ اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ پہلے دیا ہے یہی اس کہہ دیتا ہے کہ میں خود اپنی نسبت لکھنا چاہتا ہوں۔ اور اگر رسم و رواج اس کو اجازت دیتا تو وہ خوشی سے اپنے متعلق اور تفصیل سے لکھتا۔ اپنے مضامین کی قیسری جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کی نسبت اس سمت میں اور بھی زیادہ آزادی برتی ہے اور کہنے سال کے حق آزادی سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنے آٹا سے اس قسم کی مشغولیت جس میں انسان اپنے آپ کو اپنے خیالات کے حوالہ کر دیتا ہے اور اپنی کیفیات قلب میں مستغرق رہتا ہے جدید زمانہ کے انسانوں کی ایک صفت ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فرد روایتی مفروضات سے آزاد ہو گیا ہے اور اجتناب سے بے پروا ہو کر اپنی بات خود اپنی فطرت کے حوالہ کر دیتا ہے کہ جہر چاہئے اس کو لے جائے یا

اس کی وسعت مطالعہ خصوصاً ادب قدیم میں حیرت انگیز ہے اس کی تفانی میں اقتباسات کثرت سے ہوتے ہیں اور انسانی آراء و احساسات اور جذبات کی وضاحت کے لئے وہ بڑی تعداد میں امتیازی خصوصیات کو بیان کرتا ہے علمی معاملات میں مایکادوئی سے بھی زیادہ طریق تقابل بھی استعمال کر دیا ہے اور جیسے کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے محض اس لئے نہیں کہ نفات آراء اور مبالغہانات کی کثرت اور بے فکری سے ارتیالی نتائج اخذ کرے اس کو انفرادی امتیازات میں پچی ہے اور اسے شہوت مواد سے پریشیت ایک انس ہو چکے لطف بھی آتا ہے جس چیز پر وہ فریفتہ ہے وہ صرف دنیا کے علم کے بالائی اختلافات نہیں بلکہ علم بظاہر کے لامحدود عالم کا منظر ہے

نہ صرف اس کی انیت نے بلکہ اس کی انفرادیت نے بھی اس کو کشش کا



مخالف بنا دیا کہ تعصب اور اوجہ بندی سے کسی ایک مسئلہ کو زبردستی منوانا چاہیں۔ اس نے دینیاتی اور فلسفیانہ دونوں قسم کی ادعاہیت پر حملہ کیا (دیکھو خاص طور پر II, 12) اگر حقائق فوق الفطرت پر ہمارا ایمان راسخ ہوا اگر الہیت کی ایک کرن ہمارے غفلت کدہ ہستی کو چھو بھی جائے تو ہماری زندگی بالکل مختلف ہو جائیگی۔ الہی احکام کی اطاعت میں ہمارے تمام تعلقات کی ہیئت بدل جائے اور مذہبی جنگیں غیر شرعیانہ جذبات کو ابھار کر انسان کو انسان کا دشمن نہ بنا دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم الہی قوتوں کے نہیں بلکہ ہم دروایت کے پیرو ہوتے ہیں اور اکثر ہمارے جذبات ہمارے ایمان کے محرک ہوتے ہیں۔ مذہبی جنگوں میں خالصاً لوجہ اللہ شاید فوج کا ایک دستہ بھی اکٹھا ہو سکے۔ ان زبردست اثرات سے قطع نظر کہ کبھی یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ہمارا تصورات قائم کرنے کا لکھ ہماری فطرت کی حدود سے باہر کسی شے کا تصور ہی نہیں کر سکتا۔ ہم اپنی ہی صفات کو گھٹا بڑھا کر مختلف تصورات قائم کر سکتے ہیں لیکن ان تصورات کے حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ علاوہ ازیں ہر ہستی کی دیکھی کا خاص مرکز اس کی اپنی ذات اور فطرت ہوتی ہے اسی لئے ہم خدا کو انسان کی صورت پر قیاس کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے انسانوں کے نفع کے لئے بنائی گئی ہے۔ لیکن کیا حیوانات خدا کو اپنے اوپر قیاس نہ کرتے ہو گئے۔ جو شخص خدا کے متعلق کچھ جاننے کا دعویٰ کرتا ہے وہ لازماً اس کو پستی میں ملاؤاں ہے۔ مذہب کے متعلق تمام قسم کے تصورات میں یہ تصور زیادہ قرین عقل ہے کہ خدا ایک ناقابل فہم قوت ہے۔ وہ خالق ہے اور قیوم ہے۔ وہ غیر مطلق اور کمالی مطلق ہے اور مختلف انسان اس کو جس صورت سے بھی قیاس کریں اور جس انداز سے بھی اظہار تعلیم کریں وہ ان کی اطاعت کو خوشی سے قبول کرتا ہے۔ ادعائی مذہب کی اس تردید سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عقل انسانی کے متعلق لاف زلی کی جائے۔ انسان تمام مخلوقات میں سب سے زیادہ متکبر بھی ہے اور سب سے زیادہ مصیبت زدہ بھی غصہ و رنج کا ایک پیدائشی مرض ہے وہ اپنے آپ کو دیگر مخلوقات سے بہت بلند سمجھتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حیوانات اور انسان میں اتنا فرق نہیں جتنا خیال کیا جاتا ہے اس کے ثبوت میں مونیٹس نے بڑی تفصیل سے جانوروں کے عقل و احساس کے متعلق ثبوت دیا ہے۔ اپنے آپ کو باقی مخلوقات سے ملحدہ سمجھنے کی کوئی



وجہ اُسے نظر نہیں آتی۔ انسان کا علم بہت ناقص ہے اُس کے حواس غیر یقینی اور  
خطا پذیر ہیں۔ ہم کبھی نہیں کہہ سکتے کہ اُنہوں نے حقیقت کو ہمارے سامنے پیش کیا۔  
حواس کو دنیا ایسی ہی معلوم ہوتی ہے جیسی ان کی اپنی فطرت و حالت ہے۔ ادراک  
حسی میں خارجی اشیاء نہیں بلکہ محض کالات حس کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے جو  
حواس پر یقین کرنے کے لئے ہمارے پاس ایک ایسا آلہ ہونا چاہئے جو  
ان کی تصدیق و تکذیب کر سکے اور پھر اس آلہ کی جانچ کے لئے ایک اور آلہ ہونا چاہئے  
اسی طرح لا انتہا عقل جس کسی آخری فیصلہ تک نہیں پہنچتی۔ استدلال میں ہر ثبوت خود  
کسی اور ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اسی طرح آخر تک پیرسلہ چلا جاتا ہے۔ اس  
کے ساتھ جب اس امر کا بھی اعناذ کریں کہ نفس اور معروض دونوں متواتر بدلتے  
رہتے ہیں اور کوئی چیز غیر متغیر اور اپنی حالت پر قائم نہیں تو باقی کیا رہتا ہے۔ اختلافات  
اس کثرت سے ہیں کہ کلی قوانین اور انواع کو قائم کرنے کی کوشش بیکار ہے۔ کوئی  
کلی قانون افراد اشیاء کی کثرت پر عادی نہیں ہو سکتا۔ جتنا زیادہ غور کرو اتنا ہی اختلافات  
نظر آنے لگتے ہیں۔ اور ان اختلافات کو کسی مشترک نقطہ نظر کے تحت لانے کی  
کوشش ہم کو اس سے آگاہ کر دیتی کہ ان میں تناقض داخلی موجود ہے اس لئے مقابلہ  
سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اخلاق و قوانین میں بھی متواتر تبدیلیاں اور وسیع اختلافات  
پائے جاتے ہیں کوئی قدرتی قانون ایسا نہیں بنا سکتے جس پر تمام انسان کاربند ہوں۔  
اخلاق زمان و مکان کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اُس نیکی کے متعلق کیا کہا جائے  
جو کل تک نیکی شمار ہوتی تھی لیکن آئندہ نیکی شمار نہیں ہوگی اور جو دریا کو مجبور کرنے پر  
دوسرے ملک میں جرم قرار دیا جاتا ہے۔ کیا سچائی بھی پہاڑیوں میں محدود ہو کر سچائی  
رہتی ہے اور ان کے اُس پار وہی سچائی مجبوس ہو جاتی ہے تشکیک ہی انسان کا آخری  
ظہار و ماوا ہے لیکن سچ کو بھی پورے طور تک یقینی نہیں سمجھنا چاہئے ہیں نہیں کہنا چاہئے کہ  
ہم کچھ نہیں جانتے بلکہ استفہامی انداز میں اظہار حیرت کرنا چاہئے۔ ہمیں کیا جانتا ہوں اُس تمام  
انداز فکر کی وجہ سے تشکیک کو یقین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس ارباب کو اُسکے فکر کا آخری نتیجہ  
خیال کیا جاتا ہے پاسکل کی رائے بھی اسکے متعلق یہی ہے لیکن اس سے یقین کے تصور حیات کے  
اساسی اصول پر کوئی رد نہیں پڑتی جو اسکے تمام فکر کا محور ہے اور جسکی بنا پر اُس نے زندگی کا ایک تخیل



قائم کیا ہے۔ لیکن موٹین نے جو ایک لائابانی طرزیان کا عادی ہے اپنے تصور زندگی کو خالص فلسفیانہ کیوں ادا کرتا۔ اس کا آخری نتیجہ مذاہب کا حیرت انگیز اختلاف یا تشکیک یا انفرادیت نہیں۔ تمام اشیاء کی تہ میں اس کو ایک لامحدود زندگی نظر آتی ہے فطرت کی عظمت اور لامحدودیت کا قائل ہے جس سے اشیاء برآمد ہوتی ہیں اور جس کی قوت ایک خاص طریقہ سے ہر مخلوق میں صورت پذیر ہوتی ہے۔

اس طرح موٹین غور و علم پر حملہ کرنے پر قناعت نہیں کرتا وہ اس میں یہاں تک مبالغہ کرتا ہے کہ جہالت کی مداحی پر اتر آتا ہے کیونکہ جہالت میں اور فطرت پوری قوت اور آزادی سے ہماری رہنمائی کر سکتی ہے جبکہ علم و فن اس کے مزامنہ نہیں ہوتے تاہم جہالت سے اس کی مراد بے فکر و بے تربیت خلائے طبیعت نہیں بلکہ وہ لاعلمی مراد ہے جو انسان میں اپنی عقل کے حدود کے سمجھ جانے سے پیدا ہوتی ہے دروازے کو کھٹکھٹانے ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ دروازہ بند ہے اس کو چھوئے بغیر اس کے سامنے کھڑے رہنے سے یقینی طور پر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ مسدود ہے یا نہیں لاعلمی صرف ایک اچھے سر کے لئے اچھا نکتہ بن سکتی ہے چھوٹے اور بڑے تمام امور میں فطرت کا تصور موٹین کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ مثلاً مرض کے مسئلہ میں وہ الہا کا مخالف ہے کیونکہ وہ فطرت کی قوتوں کا مصرفانہ استعمال کرتے ہیں اور اس کے خاص اعمال کے ارتقا کو روک دیتے ہیں۔ ہر سستی کی طرح بیماری بھی کچھ عرصہ ترقی کرنے کے بعد خود فنا ہو جاتی ہے اس کے عمل میں دخل دینا بے کار ہے ہمیں چاہئے کہ فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیں وہ معاملے کو ہم سے زیادہ سمجھتی ہے ہمیں فطرت کے فرمان کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ کائنات کی ہم آہنگی کی طرح ہماری زندگی بھی اضداد پر مشتمل ہے بیماری اور موت صحت اور زندگی اسی نغمے کے اونچے نیچے مڑیں۔ تعلیم کے مسئلے میں بھی وہ فطرت کو آزاد چھوڑنے کا قائل ہے تعلیم کو احساس اور اخلاق کی ترقی کا ذریعہ سمجھنا چاہئے اور تجربہ زندگی تصرف و ات کی بہترین درس گاہ ہے۔ فطرت کے تصور پر زور دیتے ہوئے وہ اپنی تشکیک کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ معاملات کو غلط سمجھا رہا جانے سے بچنے کی صرف یہی ترکیب ہے کہ ہم اپنی عظمت مدار اور فطرت کو ہمیشہ نگاہاں



کے سامنے رکھیں۔ وہ ہمارے سامنے ایسی عام اور مسلسل کثرت اور تنوع پیش کرتی ہے جس میں ہم خود اور وہ تمام اشیاء جنہیں ہم عظیم الشان سمجھتے ہیں ناچیز معلوم ہوتی ہیں یہ نظارہ عظمت و تنوع ہے و جہت تک دائرے قائم کرنے سے مانع ہو گا و اداری اس طرح پیدا ہو سکتی ہے مذہب کے متعلق ہم موشن کا آخری فیصلہ بیان کر چکے ہیں کہ ہستی نامعلوم کی پرستش مختلف اقوام مختلف طریقوں سے کرتی ہیں سب کو اس میں آزادی ہونی چاہیے۔ اور یہی خیال اس کی قدامت پرستی کی بنیاد ہے۔ وہ کہتا ہے ”نئے طریقے مجھے اچھے معلوم نہیں ہوتے خواہ وہ کسی صورت میں پیش ہوں۔ یہ میں جانتا ہوں کہ مرد و قوانین ہمیشہ معقول نہیں ہوتے مگر قوانین کے صائب ہونیکا مدار ان کی صداقت پر نہیں بلکہ اس امر پر ہے کہ وہ قوانین ہیں۔ قانون محض قانون ہونے کی وجہ سے واجب تقسیم ہے یہی اس کی مطلق العنانی کی اساس ہے۔ رواج دنیا کا بادشاہ ہے۔ ضمیر بھی ایسی چیز کا پابند ہے جس کی تقسیم کا وہ عادی ہے اور عادت کو ترک کرنا باعث الم ہوتا ہے وانا انسان کی روح اپنے باطن میں آزاد ہونی چاہیے لیکن خارجی امور میں مرد و قوانین اور رسم و رواج کی پابندی لازمی ہے ان کا نظم ابدل پیش کرنے کی کوشش کرنا ایک احمقانہ ادعا ہے۔ اگرچہ موشن نے اسے ان الفاظ میں بیان نہیں کیا لیکن اس کے خیالات میں یہ یقین مضمر ہے کہ رسم و رواج فطرت کے مظاہر ہیں اس لحاظ سے اس کی قدامت پرستی اس کے ایمان بالفطرت کا ایک جزو ہے گو خود اس کے اصول کے مطابق جدید بھی فطرت کا ایسا ہی مظہر ہے جیسا کہ قدیم و

موشن کی سب سے پہلی اقتیازی خصوصیت جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی اس کی انفرادیت بھی اسی تصور فطرت پر قائم ہے۔ اگر ہر شخص اپنی طبیعت کی کیفیات کا بغور مطالعہ کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ اس کی ایک خاص فطرت اور خاص انداز اور سیرت عامل ہے جو خارجی اثرات کی مزاحم ہوتی ہے اور اس کو ناموزوں جذبات سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس سیرت کا جو ہر ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی اور سیرت کا آرزو مند ہوں اور اپنی سیرت سے متغیر ہوں اور اسے طعن سمجھوں لیکن جو بات میری فطرت کی منہ و بنیاد میں موجود ہے اس سے پشیمان ہونا بیکار ہے



کیونکہ پشیمانی اسی امر کے متعلق مفید ہو سکتی ہے جسے بدل سکیں۔ اسی سیرت آمرہ کے ذریعے سے فطرت ہر فرد سے ایک مخصوص تعلق رکھتی ہے ہر کے راہر کار سے ساختہ اس لئے ہر شخص کے متعلق اس کی مخصوص سیرت کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی رائے قائم کرنی چاہئے، مومنین افراد کی مخصوص فطرت کے حقوق کو بھی ملحوظ رکھنا ہے اور کلیت کے حقوق کو بھی یکساں ہر فرد میں تبدیلی کا بل اور احیائے مطلق چاہتا ہے۔ مگر موشن تبدیلی مطلق کو ناممکن سمجھتا ہے۔ اگر توبہ سے مراد اس قسم کی تبدیلی ہے وہ توبہ کی حقیقت ہی کا منکر ہے۔ توبہ وہیں ممکن ہے جہاں انسان کی طبیعت میں کوئی ایسا اصول ہو جو عمل کے پوری طرح واضح ہو جانے پر اگلے کے عقل سب قسم کے افکار کا علاج کر لیتی ہے اور ہر قسم کے رنج کو کم کر دیتی ہے گرتی پانی کی تکلیف اس سے پیدا ہوتی ہے اور یہ تمام آلام سے زیادہ شدید ہے کیونکہ یہ ہمارے باطن سے تعلق رکھتی ہے جیسے کہ بخار کی سردی اور گرمی باطنی ہونے کی وجہ سے باہر کی سردی اور گرمی سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم نیکی کرتے ہیں اور ہمارا ضمیر مطمئن ہوتا ہے تو ہمیں ایک باطنی تسکین اور شرفیادہ غرور کا احساس ہوتا ہے۔ موشن کے نزدیک دو سردوں کی تفریق کو نیک اعمال کا اجر سمجھنا ہی کی بنیاد ریت پر قائم کرنا ہے۔ خاص کر اس کے زمانے میں جبکہ عوام کا کسی شخص کو پسند کرنا ایک بڑی علامت تھی۔ ہر شخص کے پاس ایک باطنی کسوٹی ہونی چاہئے جس سے وہ اپنے اعمال کو جانچ سکے ”مجھ کو خود ہی اپنے اعمال کا محتسب ہونا چاہئے دوسرے تیری فطرت کو اتانہیں دیکھ سکے جتنا تیرے فن کو“ خود ہمارے ہمسائے بھی قرب کی وجہ سے ہمارے متعلق غیروں کی نسبت مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ہماری فطرت کے متعلق زیادہ بصیرت رکھنے کی وجہ سے ان کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمارے درخشاں ظاہری اعمال پانی کی وہ صاف دھاریں ہیں جو دلدل سے نکل رہی ہیں۔ خارجی اعمال ہے انسان کے باطن کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے (Essais iii)۔

یہ کسوٹی کیسے بنتی اور انسان کی طبیعت کے جذبہ حکمراں سے اس کا تعلق ہے۔ مانٹین نے با التفصیل بیان نہیں کیا۔ اور اس امر میں بعد میں آئے والوں کے لئے ایک بڑا مسئلہ چھوڑ گیا۔ علمی معاملات میں تو اس نے ایک اچھے دماغ کی یہ



تعریف کی ہے تو وہ اپنی لاعلمی میں فطرت کے آگے تسلیم خم کر دیتا ہے لیکن عملی زندگی میں وہ ہر بات فطرت کے حوالہ نہیں کر دیتا کسی فرد کی فطرت اپنی خاص سیرت کو متاثر اور ارادہ کی مدد سے ڈھالتی ہے اور صرف توجہ اور محنت ہی سے انسان کی مخصوص سیرت کو مسخ ہونے سے بچا سکتی ہے۔ مانیٹن پوری طرح جانتا ہے کہ وہ خود کسی برے شیعا نہ ارادہ کا مالک نہیں ہے۔ اپنے متعلق اس کی رائے ہے کہ اگر اس میں کوئی نیکی ہے تو محض خوبی تقدیر سے اپنے اختیار سے پیدا کردہ نہیں وہ اس بات کے لئے شکر گزار ہے کہ وہ ایک اچھے خاندان میں پیدا ہوا اور اچھی تعلیم پائی وہ اکثر برائیوں سے خصوصاً ظلم سے قدرتی طور پر متنفر تھا۔ مگر وہ یہ نہیں بتاتا کہ اگر اس کو خوش قسمتی سے ایسی اچھی طبیعت نہ ملی ہوتی تو اس کا کیا حال ہوتا طبیعت کی باطنی پیکار اور غلبہ کو وہ برداشت نہیں کر سکتا۔ عقل ہمیشہ اس کی طبیعت پر قابض رہنا چاہتی ہے مگر اکثر یہی ہوتا ہے کہ جن جذبات کی وہ اصلاح نہیں کر سکتی ان کی آلودگی سے اپنے آپ کو بچاتی ہے۔ بائیں ہمہ اس کا ایمان تھا کہ اعلیٰ ترین لذت نیکی ہی سے وابستہ ہے۔ پیکار باطن محض ایک عبوری حالت ہے ادنیٰ درجہ کی لذتیں ہنگامی اور ناپائیدار ہوتی ہیں اور ان کے بعد اکثر طبیعت کو پشیمانی ہوتی ہے۔ وہ تسکین کامل جو حسی لذات اور عقل کے احکام کو پورا کرنے کی تکلیف دہ شکش دونوں سے دور ہے صرف اسی کو میسر ہو سکتی ہے جس کی سیرت باطنی اچھے اعمال میں صورت پذیر ہوتی ہے ایک ایسی سیرت کا پیدا ہونا جس میں طبیعت میں کوئی شکش باقی نہ رہے مانیٹن کے نزدیک بلند ترین مقصد حیات ہے۔ اپنے متعلق اسے معلوم ہے کہ اس کا شمار نہ ان لوگوں میں ہے جو بہادرانہ طور پر جدوجہد کرتے ہیں اور نہ ان میں جو ہر قسم کی پیکار سے بلند ہو جاتے ہیں لیکن وہ بہادر رجوں کی عظمت کا مداح ہے۔ اس کی اپنی کمزوری اسے دوسروں کی قوت کی طرف سے اندھا نہیں کرتی۔ گو وہ خود زمین پر رہتا ہے مگر وہ دوسروں کی بلند پروازی کو بھی دیکھ سکتا ہے۔ تاہم وہ اسے کوئی معمولی بات نہیں سمجھتا کہ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ نیکی محض ایک اسم بے عملی رہ گئی تھی۔ اس میں اخلاقی رائے قائم کرنے کی قوت باقی تھی تو مانیٹن نے تصور فطرت کی تائید متقدمین کے انداز میں کی ہے لیکن اس نے



اس تصور کو یونانی مفکرین کی نسبت بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ انفرادیت کے تصور کے ساتھ اس کا گہرا تعلق قائم کر کے وہ فطرت کے تصور کو لامحدود کر دیتا ہے۔ اگر مائٹن فطرت کو انسانوں کی مصنوعی زندگی کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ غلط ہے کہ انسان صرف چند مخصوص طریقوں کو جمع سمجھے اور فطرت کی شہادت کو نظر انداز کر دے جو اور انداز کے مظاہر بھی پیدا کر سکتی ہے اور اس لئے بھی کہ لوگ محض شخصیتوں کی خاص زندگی کے متعلق سختی برتتے ہیں حالانکہ اپنی شخصیت کے ارتقا کا ان کو ایسا ہی حق ہے جیسا کسی اور کو۔ لامحدودیت اور انفرادیت کے متعلق ان خیالات کی وضاحت کرنا مستقبل کا کام ہے۔ مائٹن کی تشکیک غیر معمولی قوت مشاہدہ اور انسیتی علم نے اس کے لئے وہ آزادی نفس اور ذرائع پیدا کر دیئے تھے جو ان تصورات کی اہمیت کو جتانے کے لئے ضروری تھے۔ اس کی تشکیک نے جو حقیقت میں آزادی فکر کے حق کا ادعا تھا اُسے مصنوعی حدود کو توڑنے کی ترغیب دی اور اُس کے وسیع تجربہ اور علم نے اُس کو یہ بتایا کہ ان حدود کے پرے کچھ ایسے انداز بھی موجود ہیں جن میں لامحدود فطرت نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔

مائٹن نے ۱۵۹۲ء میں وفات پائی۔ اس قسم کے منکر کو پیرو کیسے مل سکتے تھے اس کا فکر بالکل ذاتی تھا اس کی طبیعت میں کچھ ایسے عناصر موجود تھے جو اس ترکیب میں اور طبائع میں نہیں پائے جاتے۔ صرف ایک ہی شخص ہے جو قریب قریب اس کا پیرو ہے اور جس نے اس کے خیالات کو مرتب کیا گو اس میں اس نے مائٹن کی دنیا لے کر کے صرف ایک ہی پہلو پر نظر رکھی ہے لیکن اس پہلو کے نہایت اہم ہونے میں کوئی شک نہیں۔ (Pierre Charron) پیر شارون کے فلسفیانہ خیالات کا مائٹن مائٹن ہے۔ وہ ۱۵۹۱ء میں پیرس میں پیدا ہوا پہلے تھوونیکا کالت کرتا رہا لیکن بعد میں پادری ہو گیا اور دھڑکھٹا شروع کیا اور کیتھولک مذہب کی حمایت میں پروٹیسٹنٹوں اور آزاو خیال لوگوں کے خلاف لکھتا رہا ان تضاد میں سب سے زیادہ قابل لحاظ وہ کتاب ہے جس کا عنوان (De la Sagesse) متعلق عقل ہے جو سن ۱۶۰۱ء میں یعنی اس کی وفات سے بیس سال پیشتر شائع ہوئی جس میں اس نے اسی اساسی خیال کی



پوری طرح حمایت کی ہے جو میں پرمیونازمی لکھا دیلی اور نوٹین میں ملتا ہے یہ کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی بنیاد فطرت انسانی پر قائم ہونی چاہئے۔ اس نے اس لاعلمی پر بہت زور دیا ہے جو حقیقی علم ذات سے پیدا ہوتی ہے بغور مطالعہ کرنے سے ہمیں انسان کی عظمت کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور ذلت کا بھی عقل فطری تمام اشیاء کا معیار نہیں ہو سکتی اس لئے ہم کو کلیسا کی قدیم تعلیم پر قائم رہنا چاہئے اور نئے عقائد میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔ شیردن بھی نوٹین کی طرح اصول آرٹیاں سے قدامت پرستی کا انتحار کرتا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ اس نے مذہب اور اخلاق کے باہمی تعلق پر بھی بحث کی ہے جس پر نوٹین نے کچھ نہیں کہا۔ مذہب اور اخلاق دوش بدوش ملتے ہیں لیکن ان کو ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کے سرچشمے الگ الگ ہیں نیکی کا انحصار مذہب پر نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح نیکی ایک عرضی چیز رہ جاتی ہے اور فطرت صحیحہ کا سرچشمہ اس کا مظاہر نہیں رہتا۔ شیردن لکھتا ہے ”میں چاہتا ہوں کہ آدمی نیکی سے خواہ جنت اور دوزخ کا وجود نہ بھی ہو کسی شخص کا یہ کہنا کس قدر قابل نفرت معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں عیسائی نہ ہوتا یا مجھے خون عذاب نہ ہوتا تو میں یوں کرتا میں چاہتا ہوں کہ تو اس لئے نیکی ہو کہ یہ فطرت اور عقل کا تقاضا ہے اور تمام کائنات عقل جس کا ایک جزو ہے یوں ہی چاہتی ہے اور اسی لئے کہ تجھے اپنے جوہر اور اپنے مقصد حیات کے خلاف عمل نہیں کرنا چاہئے اس کا نتیجہ خواہ کچھ ہی ہو۔ اس طرح جب اخلاق کی بنیاد مستحکم ہو جائے تو مذہب کی تعمیر اس پر قائم ہو سکتی ہے لیکن اس کے برعکس مذہب کو اخلاق کی بنیاد قرار دینے سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوتے۔“

اس طرح اخلاقیات کی آزادی کا اعتراف ایک مستحکم پادری کی زبان سے تعجب خیز معلوم ہوتا ہے یہ ایک نفسیاتی معرکہ ہے کہ شیردن جو تھوڑا عرصہ قبل ایک جوشیلا کیتھولک پادری تھا اس خیال کی طرف کس طرح آیا۔ اس سے کم از کم اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس زمانے میں اس سمت کی طرف ایک زبردست میلان پایا جاتا تھا۔



# باتنجہ

(لدوویکوس وائیوس) (Ludovicus Vives)

نشأۃ جدیدہ میں انسان سے تعلق رکھنے والی ہر بات کی نسبت جس قدر کو پیدا ہو گئی تھی اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ مطالعہ نفسی کا علمی مطالعہ چلے۔ اگرچہ نفسیاتی اغراض اور نفسیاتی وجہات تمام مذکورہ بالا مفکرین کے خیالات کا جزو اہم ہیں تاہم دورِ رنِ فلسفہ مسائل سے علاوہ اس کی کوئی مستقل حیثیت قائم نہیں ہوئی تھی علاوہ ازیں اس زمانے میں نفسیاتی مطالعہ محض نظری تھا اگر کوئی شخص اس زمانے کی خالص نفسیات کا نمائندہ شمار ہو سکتا ہے تو وہ لدوویکوس وائیوس ہے جو ہسپانیہ کا باشندہ تھا وہ ایک خاموش طالب علم ایک سرگرم انسی اور ایرسمس (Erasmus) ساکن روتھرم کا دوست اور پڑا تھا نفسیات اور درسیات میں اس کی خاص اہمیت ہے وہ ۱۴۹۶ء میں وینسیا (Valencia) میں پیدا ہوا اسپرس میں تعلیم پائی اور تادم مرگ ۱۵۴۰ء تک بروکس میں رہا کچھ عرصے تک وہ ہنری ہشتم شاہ انگلستان کی لڑکی کا اتالیق رہا لیکن طلاق کے جھگڑے کی وجہ سے انگریزی دربار سے اس کے تعلقات منقطع ہو گئے۔

وائیوس ایک سچا کیتھولک تھا لیکن اپنے صلح پسند اور صحیح انداز فکر کی وجہ سے اس نے ۱۵۲۲ء میں ایک آزادانہ خط (Pope Hadrian VI) پاپا ہیڈرین کے نام لکھا جس میں اس نے یہ خواہش ظاہر کی کہ ایک مجلس عامہ منعقد کی جائے جو اس امر کا فیصلہ کرے کہ پرہیزگاری اور اخلاق کے لئے کون کون سے عقائد لازمی ہیں اور کون



مسائل کے متعلق آزادانہ تحقیقات جائز ہو سکتی ہے تاکہ کلیسا کے اندر ہر ملک اختلافات باقی نہ رہیں۔ بعد ازاں وہ رواداری اور عیسائیت کی آزادانہ تاویل کی حمایت کرتا رہا۔ درسیات کے لحاظ سے اپنے زمانے کے لئے وہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ تعلیم کے متعلق بہت سے عمدہ خیالات جن کو بعد میں (Jesuits) جیسوئٹس نے عملی جامہ پہنایا حقیقت میں وائیوس ہی کا نتیجہ نکرتے تھے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ لوپولا (Loyole) سے اس کی ملاقات تھی۔ مسانیاتی تنقید اور درسیاتی مسائل میں اس کا شغف اس امر کا محرک ہوا کہ وہ عام حیثیت سے علمی طریقے کی جانچ کرے وہ چاہتا ہے کہ تجربے کو تمام علم کی بنیاد قرار دیا جائے نفسیات کے دائرے میں اس نے خود اس تقاضے کو پورا کر کے نہ صرف کوشش کی اس لحاظ سے اسے جدید تجربی نفسیات کا بانی کہہ سکتے ہیں اپنے دیگر معاصرین کی طرح وہ زمانہ قدیم کے کثیر مواد علمی سے فائدہ اٹھاتا ہے لیکن اپنے تجربے سے ہر بات کی تصدیق کرنا چاہتا ہے اس کی کتاب (De Anima et Vita Brügge 1538) میں بہت سے طبع زاد خیالات پائے جاتے ہیں ذہنی مظاہر خصوصاً جذبات کے متعلق اس کا بیان اب بھی مفید ہے اس کی کتاب نے سولہویں سترہویں صدی کے نفسیاتی مسائل پر بہت بڑا اثر ڈالا۔

وائیوس کا تجربی نقطہ نظر اس کی کتاب (De Anima) کے جزو اول کے اس حصے سے خاص طور پر واضح ہوتا ہے جس کا عنوان ہے روح کیا شے ہے ان مشکلات کی طرف توجہ دلانے کے بعد جو اس سوال کے جواب میں پیش آتی ہیں وہ کہتا ہے کہ حقیقت میں چار امشا اس سوال سے یہ نہیں ہوتا کہ روح ہے کیا۔ بلکہ ہم یہ جانا چاہتے ہیں کہ اس کی فعلیت کیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کا علم حاصل کرو اس سے مراد ماہیت روح نہیں بلکہ وظائف روح کا علم ہے۔ اس نے یہاں نہایت تیقن سے اس ادعا کو پیش کیا ہے کہ علم کا تعلق صرف مظاہر نفس سے ہے اور ماہیت روح کے متعلق فنی نظریات سے اسے سروکار نہیں ہے۔

وائیوس نے ہر جگہ اس نقطہ نظر کو بنایا ہے اور اس انداز بیان میں محض اظہار کیفیت ہوتا ہے اس میں اس طوکر سے بچاؤ شواہد تھا کہ بہت سی باتیں جن کو وہ تجربے کی بنا پر ثابت شدہ سمجھتا تھا بعد کی تنقید نے اسے غلط ثابت کیا مگر باوجود اس کے



دائیموس نے خالص نفسیاتی نقطہ نظر کو ایک طرف لینی اور دینیاتی نقاظہ نظر سے الگ کر دیا جن کے ساتھ وہ ابھی تک مخلوط چلا آتا تھا اور دوسری طرف طبیعیات سے علیحدہ کر دیا۔ اس امتیاز میں ڈیکارٹس نے بعد میں اور بھی وضاحت پیدا کر دی ڈیکارٹس دائیموس کا جتنی مرتبہ ذکر کرتا ہے اس سے بہت زیادہ وہ اس کا منت کش ہے، جیسا خود اس کی کتاب کے عنوان ہی سے مترشح ہوتا ہے وہ روح اور زندگی کے تصورات میں بہت قریبی تعلق سمجھتا ہے وہ روح کو زندگی کی اصل قرار دیتا ہے نہ صرف شعوری بلکہ تمام عضوی زندگی وہ مظاہر حیات کی ادنیٰ صورتوں کو اعلیٰ صورتوں کی بنیاد سمجھتا ہے اس کی نفسیات عضوی نفسیات ہے جو حد ممکنہ تک مظاہر نفسی کے عضویاتی پہلو کو بھی واضح کرنا چاہتی ہے۔ وہ قدرتی طور پر اپنے زمانے ہی کی عضویات سے کام لیتا ہے۔ علم کو دماغ کی طرف منسوب کر کے وہ ارسطاطالیسی گروہ سے اپنی آزادی تحقیق کا ثبوت دیتا ہے ابھی تک ایسے پیروان ارسطو موجود تھے جو یہ کہتے تھے کہ اعصاب کا مرکز دماغ نہیں بلکہ دل ہے گو متاخرین یونانی اہل تشیع نے اسکو ثابت کر دیا تھا لیکن دائیموس کے نزدیک زندگی کی قوت کا مرکز دل ہی ہے جس میں زندگی کی ابتدائی اور انتہائی علامتیں محسوس ہوتی ہیں اور جس کے عمل کی رکاوٹ اور روانی کا اظہار جذبات میں ہوتا ہے رواقیین اور جالیئوس کی تعلیم کے مطابق دائیموس کا خیال تھا کہ دماغ میں ایک ہوائی لطیف بھری ہوئی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ شعوری کیفیت اس ہوا کے ارتعاش سے وابستہ ہیں لیکن دائیموس نے اس مسئلے پر کچھ زیادہ بحث نہیں کی دائیموس نے اس کی کچھ تعین نہیں کی کہ اس روح کا جس کی فعلیت دماغ میں ہے اس روح سے کیا تعلق ہے جس کی فعلیت قلب میں ہے۔ اس کے نزدیک کہ خدا براہ راست صرف انسانی ارواح کو پیدا کرتا ہے پودوں اور جانوروں کی روحوں (یعنی اصل حیات عضوی اور حیات حسی) مادے کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں۔ روح انسانی کے خیالات اور تمنائیں محدودیت اور عالم جو اس میں تسکین نہیں پاتیں بلکہ ایک لامحدود معرض تلاش کرتی ہیں اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ روح کی اصل الہی ہے کیونکہ علت اور معلول میں مطابقت کا ہونا لازمی ہے یہاں پر دائیموس ایک پکارا روحی معلوم ہوتا ہے اس کے مذہبی سفر و صفت سے لازماً یہی توقع ہو سکتی تھی اس محنت کے متعلق بھی وہ متاخرین



کے لئے بڑے وزنی مسائل چھوڑ گیا ہے۔ اس کی نفسیات محض مظاہر ذہنی کے بیان تک محدود ہے اس دیکھنی اصول کا دور یافت کرنا بعد کی تحقیقات کے لئے محفوظ رہا جس کے ذریعے سے ایک منظر سے دوسرے منظر کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔

---



## باب ششم

اطالیہ کی انیسیت ایک طرح کی ذہنی امرائیت تھی۔ اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اس نے ایک آزاد علمی زندگی کی بنا ڈالی لیکن اس نے اس طرف توجہ نہ کی کہ وسیع حلقوں میں انسانی زندگی پر کیا گزر رہی ہے اس نے کلیسائے مملکت اور حیات ملت کو ان کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا اور اپنی تمام توجہ علمی اور جذباتی مسائل پر صرف کی خود کیا ویل بھی اس سے مستثنیٰ نہیں گو قومی اور سیاسی مسائل میں اسے غیر معمولی انہماک تھا لیکن اس کی اصلی غرض یہ تھی کہ حکمران کی ترقی قوت کے ذرائع پر غور کرے عمرانی زندگی کے حالات اور اس کی پہنچاؤ قوتوں کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ اطالیہ کی سیاسی آزادی کے ساتھ انیسیت کا بھی خاتمہ ہو گیا لیکن سیاسی آزادی کو کھودینا اور مملکت میں کسی قومی زندگی کا پیدا نہ ہونا بھی انیسیت ہی کا قصور تھا اشیاء کی وسعت اور گہرائی کو مطالعہ کرنے کی وجہ سے اس کا تحلیل انسانیت کے متعلق نہایت تنگ رہ گیا اسی خوف کی وجہ سے اس نے مذہبی مسئلہ کو حل کئے بغیر برطرف کر دیا شمالی اقوام نے جن میں نشاۃ جدیدہ اتنی آب و تاب سے ظاہر نہیں ہوئی اپنی آزادی کو باطنی گہرائی اور بیرونی وسعت میں زیادہ ترقی دی اصلاح کلیسا کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے مذہبی مسئلے سے چشم پوشی نہیں کی بلکہ بہادری سے رد و رد ہو کر اس پر حملہ کیا اور مذہب کے حلقے میں بھی اسی شخصیت کے اصول کا اعلان کیا جس کا اعلان انیسیت فکر کے دوسرے حلقوں میں پہلے کر چکی تھی اصلاح کلیسا میں نشاۃ جدیدہ کے اصول کا اطلاق مذہب پر کیا گیا لیکن میرا مطلب اس سے



یہ نہیں ہے کہ لوتھر اور زونگی (Luther, Zwingli) نے پہلے ان خیالات کو قبول کیا اور پھر ان کو مذہب پر عائد کیا ان کی شخصیت کی عظمت کا راز اسی میں ہے کہ انھوں نے انھیں خیالات کو اپنے تجربہ حیات میں سے پیدا کیا اور ان کو ایک نئی صورت میں پیش کیا ان کا یہ دعوی تھا کہ زندگی کا بلا واسطہ ذاتی تجربہ مذہب کی حقیقی بنیاد ہے اور اس بنیاد پر قائم ہو کر انھوں نے کلیسا اور ازمنہ متوسطہ کی وہ بنیاد کی مخالفت کی انسان کی باطنی قوتیں مصنوعی حدود و قیود سے آزاد ہو گئیں۔ بقول کیا ویلی کے عیسائیت اپنی اصل پر واپس آگئی اگرچہ لوتھر نے عیسائیت کی صورت اولیہ کو نظر تنقید سے نہیں دیکھا لیکن پال کے جواز بالایمان کے مسئلے کو اپنی تحریک کی بنیاد قرار دینے میں اس نے ایک بڑی اہم شے پر ہاتھ ڈالا مسیح کے ساتھ ایک گہرا شخصی اتحاد پیدا کر کے انسان خارجی حالات سے آزاد ہو جاتا ہے اس نے اپنے اس خیال کو خاص طور پر وضاحت سے اپنی کتاب (Von der Freiheit eines Christen-Menschen, 1520) ایک عیسائی انسان کی آزادی میں پیش کیا ہے اگر ان باطنی تعلقات میں جن پر انسان کی تقدیر کا مدار ہے وہ تمام خارجی حکومت و استناد سے آزاد ہو سکتا ہے تو لازماً یہ آزادی اس کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر بھی اپنا اثر کرے گی۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ لوتھر کی اصطلاح کلیسا نے لوگوں کے دلوں میں مختلف قسم کے خیالات کو ابھارا کلیسا سے برسر پیکار ہونے میں لوتھر انسان کی فطرت کا حامی اور وکیل ہو گیا کلیسا کے خلاف اس نے کہنے اور محکمت کی آزادی کی تعلیم دی اور جواز بالایمان کے مسئلے کی قدرتی نتیجے کے طور پر اس نے کیتھولک مذہب کے خلاف جو رہبانیت کو ارفع زندگی سمجھتا تھا سادہ انسانی زندگی کے جذبات اور محرکات پر زور دیا گو کلیسا اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا تاہم عملی طور پر لوتھر فطری انسانی اعراض سے کوئی بڑا تعلق پیدا نہ کر سکا مسئلہ ایمان کی وجہ سے خصوصاً جوانی میں سائنس کو وہ شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا اور جمہوری زندگی میں وہ انفعالی اطاعت کے اصول پر کار بند تھا۔ اپنی تصنیف میں ایک عیسائی شخص کی آزادی میں وہ اپنے خیالات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلے حصے میں وہ یہ بتاتا ہے کہ کس طرح ایک عیسائی باطن میں آزاد ہو تا ہے لیکن وہ اس آزادی کی پوری ترقی کو آخرت میں نہ سمجھتا ہے اور عیسائی کی خارجی زندگی کے متعلق کہتا ہے کہ



عیسائی ایک نہایت کارآمد لوکر اور ہر شخص کا مطیع ہوتا ہے باطن اور خارجی زندگی کی اس دورنگی کی وجہ سے لوتھر کی تعلیم روحانی اور سیاسی ترقی پر وہ اثر نہ ڈال سکی جس کی توقع اس کے بانی کی دہر دست شخصیت کی وجہ سے ہو سکتی تھی۔ اس نے مذہبی اور انسانی زندگی کو اسی طرح پہلو پہلو رکھ دیا جیسے اتوار کے ساتھ کام کا دن دوش بدوش ہوتا ہے لیکن کوئی حقیقی اندرونی رابطہ ان میں پیدا نہیں کیا۔ ایمان اور علم کے درمیان بھی وہ کوئی شیرازہ بندی نہ کر سکا اور مزید لوتھر انجیل اور پیسہ دلائل کی ضرورت پر قائم رہا لیکن ان دو اصولوں کا باہمی تعلق واضح نہ ہوا اور لوتھری جماعت نے جو مدرسیت پیدا کی وہ ازمنہ متوسطہ کی مدرسیت سے کم لطیف اور زیادہ تنگ دل تھی لوتھر کے ساتھ ایک شخص تھا جس نے خاموش سرگرمی سے اصلاح کلیسا اور نشاۃ جدیدہ کے خیالات کو متحد کرنے کی کوشش (Philipp Melanchthon) فلپ میلنگٹن معلم المانیہ لوتھر کے مقابلے میں پروٹسٹنٹ مذہب کے عقلی پہلو کا بہتر نمائندہ تھا وہ صرف دینیاتی ہی نہیں تھا بلکہ لسانیاتی اور فلسفی بھی تھا اس کو جو بڑا اصرار تھا کہ لوتھر اور اس کے پیرو ان تمام لوگوں کو ملعون سمجھتے ہیں جن کا احیائی اسمیت نہیں ہوا تو یہ صرف اس لئے نہیں تھا کہ یہ اس کے رحمانہ تصور انسانیت کے خلاف تھا بلکہ اس کی ایک یہ وجہ بھی تھی کہ معتقدین متقدمین جو قبل مسیحیت گذرے ہیں ان پر زور پڑتی تھی۔ جامنہ وٹنبرگ (Wittenberg) میں وہ نہ صرف دینیات بلکہ فلسفہ انفسیات متعلق مناظرہ اخلاقیات وغیرہ پر درس دیتا رہا یہ درس اپنے حسن بیان اور ادب قدیم کے متعلق وسعت معلومات کے لحاظ سے ممتاز ہیں۔ اس کی سب سے دلچسپ تصنیف اخلاقیات ہے اپنے فلسفہ طبیعی میں اس نے کوپرنیکی علم کی مخالفت کی اور انفسیات میں وہ وایوس سے مقابلہ نہیں کر سکتا جس کی تصنیف بھی اسی زمانے میں شائع ہوئی اس کی اخلاقیات کے لئے اس کا نور فطری کا مسئلہ بہت اہم تھا اس مسئلے میں وہ سیرسہ کے بیان کردہ فلسفہ روایت سے بہت متاثر ہوا اگر اس کا انحصار پلووس کے اس قول پر بھی تھا کہ قافہ قلب انسانی میں لکھا ہوا ہے۔ تمام استدلال اور حساب اور سائنس کے اصول اولیہ اور ہر اخلاقی تصدیق کی بنا کچھ ایسے تصورات ہیں جو باطنی اور حضوری ہیں اور جو بلاشبہ خدا نے دلوں پر ثبت کر رکھے ہیں لہذا یہ کوئی اتفاقی امر نہیں کہ علم اور اخلاق نوع انسان



میں کبھی منقود نہیں ہوئے۔ (میلنگٹن نے اس مسئلہ پر کچھ (Liber de Anima) اور کچھ (Erotemata dialectices) میں بحث کی ہے۔ اس فطری لوازمین زوال آدم سے کسی قدر ظلمت آگئی اس لئے ضروری ہو گیا کہ اساس اخلاق کو پچھرا حکام عشرہ کی صورت میں انسان کے سامنے پیش کیا جائے۔ تمام مصلحین کلیسا کا یہی خیال تھا کہ احکام عشرہ اور فطری قانون اخلاق کا موضوع ایک ہی ہے۔ لوتھر اور کالون دونوں یہی خیال پایا جاتا ہے اور ازمنہ متوسط کے آغاز تک اس کے آثار ملتے ہیں اس لئے جس کو میلنگٹن نے دوبارہ زندہ کیا یہ واضح ہو گیا کہ انسان عقل سلیم سے انہیں نتائج پر پہنچ رہا ہے جو وحی عہد عتیق و توحید و زیور وغیرہ میں پائے جاتے ہیں گو میلنگٹن نے قانون فطرت کی ایک آزادانہ اور عقلی مشیت قائم کی اور یہی قانون اس کے لئے تمام اخلاق اور نظریات حقوق کی اساس ہے تاہم اس کے دینیاتی منقودات سے یہ لازم آتا ہے کہ اس اصول پر قائم کردہ اخلاقی زندگی کو صرف خارجی اور عمرانی زندگی سے تعلق ہو سکتا ہے اور روح کے باطنی پہچانات تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی اس لئے فلسفہ اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اخلاقی اعمال کے متعلق ان تمام نسلخ کا علم جو عقل کو فطرت انسانی کے مطابق اور حیات عمرانی کے لئے ضروری معلوم ہوں اور علی طور پر ان کے مافذ کے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ اس نسلخ کے خیال کے مطابق روح کی زندگی کی گہرائیاں فطرت انسانی کے مطابق ہونے سے نہیں بلکہ فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتی ہیں وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ خدا کی وحدانیت کے خیال تک ہم محض فلسفے سے بھی پہنچ سکتے ہیں اور فلسفے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کی عبادت کرنی چاہئے اور خیر و شر میں جو فرق ہے وہ خدا کی مرضی سے پیدا ہوتا ہے احکام عشرہ میں سے پہلے عین بھی باقی سات کی طرح اخلاقی ہی ہیں لیکن خدا کے ساتھ حقیقی اور براہ راست تعلق فلسفے کے حدود سے باہر ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ احکام عشرہ اور اخلاقی قانون کو مرادف سمجھنا ایک غلطی تھی کیونکہ میلنگٹن کا یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا تھا کہ عہد عتیق کی مذہبیت میں خدا سے بلا واسطہ تعلق نہیں پایا جاتا۔ علاوہ ازیں ان دونوں کو مرادف سمجھنا اس دینیاتی نقص پر بھی دلالت کرتا ہے کہ انسان کے متعلق ہر اساسی بات مذہب کے بغیر تصور نہیں ہو سکتی میلنگٹن



انسانی زندگی کو قانون اور عمرانیست سمجھنا تھا۔ ہم اس انسی میں پھر ظاہر اور باطن کے قدیم تضاد سے دوچار ہوتے ہیں تاہم اس کا یہ خیال کہ خارجی تعلقات میں انسانی زندگی کو عقلی قوانین کے مطابق مرتب کر سکتے ہیں بڑا اہم ہے۔ اس کے بعد قانونی اور تمام جمہوری زندگی کا ارتقاء خالص انسانی اصولوں کے مطابق آزادانہ طور پر ہو سکتا تھا۔

میلنگٹن کے پیروں نے اس آزادی پر اس قدر تاکید کی نسبت کہیں زیادہ زور دیا ڈینش وینیائی (Niels Hemmingsen) نیلر ہیمینگسن نے جو معلم ڈینمارک کہلاتا تھا جس طرح میلنگٹن کو معلم المانیہ کہتے تھے اور جسے موخر الذکر سے شریف تلمذ بھی حاصل تھا اپنی کتاب (De lege naturae apodictica Methodus) میں قانون ۱۵۳۲ء

فطرت کی خالص علمی باتیں کا طالب ہے اپنی تصنیف کے آخر میں اس نے خود لکھا ہے کہ میں نے عمدہ اتمام وینیائی تو چہاں سے پرہیز کیا ہے تاکہ پوری طرح واضح ہو سکے کہ بے ہدایت ثبوت عقل کی رسائی کہاں تک ہو سکتی ہے وہ جادو حقیق پر ملکہ قانون فطرت کا واضح علم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے سچا قانون وہی ہے جس کا مدار صرف حکمرانوں اور قاضیوں کی قوت و استناد پر ہی نہیں بلکہ مستحکم و لازم حقائق پر مبنی ہے اور یہ استحکام و لزوم قانون کی باہیت اور مقصد ہی میں مل سکتا ہے اخلاق اور

صدافت اور صائب اور فطرت کی تمیز کے خم انسان کی فطرت ہی میں پائے جاتے ہیں اگر انسان صحیح معنوں میں قانون چاہتا ہے تو اس کو یہی ذرائع اختیار کرنے چاہئیں۔ وہ

کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایک حسی عنصر ہے اور ایک عقلی اور اک حسی کے پیدا کردہ حیوانی جذبات عقل کے ماتحت رہنے چاہئیں کیونکہ عقل ہی انسان کی فطرت کا قانون ہے۔ سچائی کا علم اور نیکی کا عمل انسان کی زندگی کا مقصد ہے۔ روحانی زندگی خانگی اور جمہوری دونوں زندگیوں سے بالاتر ہے کیونکہ زندگی کا سب سے بڑا مقصد اخلاق

الہی ہے یہاں پر محض فطری قوانین کام نہیں دیتیں کیونکہ بنیادی حقیقت کے کوئی شخص نہیں جانتا کہ صحیح طور پر خدا کی عبادت کس طرح کی جائے لیکن فطری قانون کے علم کے لئے وہی لازمی نہیں یہ درست ہے کہ میلنگٹن بھی میلنگٹن کی طرح احکام عشرہ کو قانون فطرت کا محض سمجھتا ہے لیکن قانون فطرت کو ثابت کر چکنے کے بعد اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ وہ کہاں تک احکام عشرہ کے مطابق ہے۔ اس نے ترقی کی راہ میں ایک قدم



آگے کی طرف اٹھایا ہے اخلاقیات اور مسلمانوں کے حقوق دونوں قانون فطرت ہونے کی وجہ سے دنیا سے آزاد ہو گئے اور کسی فوق الفطرت سب سے مستثنیٰ نہ رہے۔ لیکن اس مقام پر لوگوں کی تحریک کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص خاص متقین مثلاً اولڈن ڈورف (Oldendorf) اور وینکلر (Winkler) اس آزادی کے پوری طرح قائل تھے لیکن اخلاقیات اور حقوق کی پوری آزادی کے لئے جن خارجی اور باطنی خیالات کی ضرورت تھی وہ صرف اصلاح شدہ ممالک میں پائے جاتے تھے۔ زونگلی اور کالون میں باطنی آزادی اور ظاہری پابندی کا وہ امتیاز نہیں پایا جاتا جس کو قائم رکھنا لوگوں کے پیرو اپنے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ لوگوں کے پیروں سے بہت زیادہ ان لوگوں نے استناد کے اصول کو رد کیا۔ جس کو تقدیر نے آزاد کر دیا ہے اسے تمام روحانی اور دنیاوی معاملات میں خود اختیاری حاصل ہونی چاہئے۔ زونگلی ایک روشن اور قوی فطرت رکھنے والا شخص تھا جس میں ایک مصلحتی سچائی ایک مفکر کے توافق فکر ایک جمہوریت پسند کی حریت سیاست کے تقاضے اور ایک انسانی کی سلف پرستی کے دوش بے دوش پائی جاتی ہے۔ اُس نے قانونی اور مذہبی دونوں زندگیوں کے متعلق حکومت خود اختیاری کی حمایت کی۔ کالون میں وہ وسعت اور وہ خدا داد طبیعت نہیں تھی لیکن اس نے اس کام کو جاری رکھا۔ سولہویں اور سترھویں صدی میں فرانس ہالینڈ بیلجیئم ڈینمارک اور انگلستان میں بڑے بڑے جھگڑوں کی تہ میں جن سے جدید زمانے کی قانونی گہمی اور علمی آزادی پیدا ہوئی۔ انہیں لوگوں کے خیالات کام کر رہے تھے۔ جدید مملکت اور جدید علم اسی کشش کا بہین منت ہے جو کام زمانہ بین اور ملی امرائیت کی وجہ سے اطالوی السیت سے نہ ہو سکا اور جو کام لوگوں کی تحریک سچائی اور اطاعت پر بزدلانہ طور پر زور دینے سے نہ کر سکی اس کام کو سوز لینڈ کے مصلحین کے پیروں نے عقلی ہتھیاروں سے اور تلواریں سے انجام دیا۔

تاہم یہاں بھی پیشتر اس کے کہ اعتقادات کی دو زنجیریں جس میں اصلاح شدہ کلیسا بھی دوسروں کی طرح گرفتار تھا اور جو اپنی تحریک کو بکڑنے میں مصروف تھیں ٹوٹ سکیں ایک بڑی جدوجہد اور سیکار کی ضرورت تھی لیکن اس امر کی اہمیت کچھ کم نہیں تھی کہ یہ کلیسا ظاہر و باطن کے باہمی تعلق کے متعلق ایسا متعصب نہیں تھا اور باطنی



شخصی زندگی اور دوسرے انسانی اقراض میں اس نے کوئی حد حاصل قائم نہیں کر رکھی تھی۔ اسی وجہ سے اصلاح کلیسا کو قبول کرنے والے ممالک فلسفہ جدید کا گہوارہ بن گئے۔ جب اطالیہ جو اس کا پہلا گھر تھا رجعت کی قوتوں سے اپنی آزادی کھو بیٹھا۔ اس طرح قانون فطرت کا جدید مسئلہ جس پر ہماری صدی تک تمام سیاسی اور عمرانی اصلاحات کا مدار رہا ہے انھیں ممالک سے قوت حاصل کرتا ہے۔ بلجیم، الینڈا اور فرانس کی مذہبی جنگیں مع اُس سیاسی لٹیرچر کے جو ان کی وجہ سے پیدا ہوا آزادی جمہور کے خیال کی ترقی اور کلیسا کے مقابلہ میں مملکت کی آزادی کے لئے بہت اہم تھا مذہبی آزادی کی جنگ قانون آزادی کی جنگ سے بہت گہرا تعلق رکھتی تھی۔ اس بات کا دعویٰ بڑے زور و شور سے کیا گیا کہ رعایا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے قانونی نمائندوں کی وساطت سے بادشاہ کی مزارعت کر سکے اور انتہائی ضرورت کے وقت ایسے بادشاہ کو تخت سے بھی اتار سکے جو حقوق جمہور کی پائمانی کرتا ہو۔ مفصلہ ذیل قضیہ اصول ادنیٰ قرار دیا گیا تمام فرماں روائی ایک حکمران کو تو فیض کی جاتی ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ خاص فرائض کو ادا کرے۔ اس طرح سے جمہور کے حق فسخ ماضی کا اعلان کیا گیا اور یہ فرض کیا گیا کہ جمہور اور حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہے اور جمہوری قوانین کے متعلق تمام تحقیقات اسی بنا پر ہونے لگیں۔ معاہدہ کے نظریہ سے ازمنہ متوسطہ میں بھی کلیسا اور مملکت کی پیکار میں کام لیا گیا تھا۔ جبکہ کلیسا تفوق کا دعویٰ دار تھا اس بات کی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ فطرت کا ایک ایسا ہمیشی زمانہ بھی گزر چکا ہے جبکہ نہ قانون تھا نہ مملکت اس نظریہ کو پیدا کرنے میں مدد ہوئے۔ اب لوگوں نے اس نظریہ کو حکمرانوں کے خلاف استعمال کیا حالانکہ ازمنہ متوسطہ میں حکمرانوں نے یہ ہتھیار کلیسا کے خلاف استعمال کیا تھا۔ بہت سے پروٹسٹنٹ جمہوریتیں نے جنگی صوف اول میں ہاربرٹ لانگوب (Habert Langueh) وائلو ہورس (Francois Horman) کا شمار ہوتا ہے۔ اسی خیال کو اپنی مناظرانہ تصانیف کی بنا قرار دیا۔ لیکن کچھ تو لوگ خیال کے حاسیوں نے بھی اس سے کام لیا۔ مثلاً جب بھی کسی بادشاہ کی حکومت تمدانہ یا بے پروا ہوتی تھی تو جمہور کے حقوق کے حوالہ سے جو ان کو معاہدہ اصل سے حاصل ہیں اُس سے باز پرس ہوتی تھی۔ بہت سے (Jesuit) جویت مصنفین نے جن میں سے اکثر بڑے



حکمران اور صاحب ہمت لوگ تھے اس مسئلہ پر اسی حیثیت سے بحث کی ہے۔ کلیسا کا یہ دعویٰ تھا کہ صرف وہی ایک ایسی طاقت ہے جس کی بنیاد آسمانی ہے اور مملکت محض ایک دنیاوی چیز ہے جہاں اور ملی جنگوں نے اُن مہمان وطن کو جو مملکت کو فزوں کی جنگ سے بچانا چاہتے تھے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ حیات مملکت کے اُن اسباب پر نگاہیں جمائیں جو مذہبی جنگوں سے آزاد ہو فرانس میں ہوگینوٹ (Huguenots) اور لیگوسٹ (Liguists) کے خلاف ایک گروہ پیدا ہوا جو اہل سیاست کہلاتا تھا اس کے خیالات کو مین بوڈن (Jean Bodin) لفظی تفسیر چھوڑ کر (La Republique) میں جو عیشہ میں شامل ہوئی ادبی جامہ پہنایا۔ یہ غیر معمولی شخص جس کے توہم کو دیکھتے ہوئے ازمنہ متوسطہ کا تاریک ترین زمانہ یاد آتا ہے در آنجا ایک اُس کے سیاسی اور تاریخی خیالات اپنے زمانہ سے بہت آگے تھے ایک فرانسیسی مقتض تھا۔ جو ایک زمانہ تک ہنری سوم کی نظروں میں مقبول رہا لیکن بعد ازاں بادشاہ کے خلاف حوام الناس کے حقوق کی حمایت کرنے کی وجہ سے مسموم ہو گیا۔ کچھ عرصہ تک ڈیوک آف انوال (Duce of Alencon) سے اُس کا بہت تعلق رہا جو اہل سیاست کا سردار تھا اور بعد ازاں وہ ان لوگوں میں تھا جو ہنری چارم کے ساتھ والستہر گئے جیسا اُس نے تمام مذہبی فرقوں کے سامنے رواداری کا اعلان کر کے خانگی جنگوں کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن نانتس (Nantes) کے آئین سے وہ برس پہلے اُس کا انتقال ہو گیا۔ نظریہ حقوق کی تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اُس نے صاف اور باقاعدہ طور پر تصور فرماں روائی کی تشریح کی۔ اس نے فرماں روائی اور حکومت میں ایک پتہ فرق قائم کر دیا۔

فرماں روائی اعلیٰ ترین قوت کے مراد نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات منتقل اور تقسیم ہو سکتی ہے لیکن فرماں روائی تقسیم نہیں ہو سکتی بطرح خدا اگر بہتی مطلق ہے تو بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں کا وجود ناممکن ہے۔ اسی طرح ایک مملکت میں بہت سے فرماں روا نہیں ہو سکتے بوڈن (Bodin) طرز مملکت اور طرز حکومت میں ایک فرق پیدا کرتا ہے۔ مملکت کی مختلف صورتوں کا تعلق اس سے ہوتا ہے کہ فرماں روائی کسے حال ہے فرماں روائی کی علامتیں مضمون میں قانون سازی کا قوت مسلح و جنگ کے اعلان کا حق، معاف کرنے کی قوت اور اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے تقریر کی قوت ہو سکتا ہے کہ قوت فرماں روائی تمام قوم کو حاصل ہو یا



طبقہ امر کو یا ایک بادشاہ کو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ صورت حکومت شاہی ہو دراصل ایک صورت مملکت جمہوری ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام قوم ملکر بادشاہ کو منتخب کرتی ہے کو ان پر وکشنٹوں اور کیتھولکوں کے خلاف جو شاہی مطلق کے مخالف تھے (Bodin) نے فرمال رو الی مطلق کے تصور پر بہت زور دیا مگر اس وجہ سے وہ حقوق جمہور کا مخالف نہیں۔ قوت فرمانروائی اعلیٰ اور فطری دونوں قوانین کے ماتحت ہے۔ وہ شخصی ملکیت کے حقوق کو منسوخ نہیں کر سکتی اس لئے محصولات نہیں لے سکتی (Bodin) نے یہ نہیں دیکھا کہ محصولات لگانے کی قوت کے بغیر آئین بنانے کی قوت زیادہ دن تک قائم نہیں رہ سکتی اور جب اس نے محصولات لگانے کی قوت کو جمہور سے منسوب کر دیا تو اس نے حقیقت میں قوت فرمانروائی ان کے حوالہ کر دی اور اس طرح مملکت کے مختلف طریقوں میں جو فرق تھا ناپید ہو گیا اور صرف طرز حکومت کا فرق باقی رہ گیا۔ اس کے تصور فرمانروائی کا یہ نتیجہ اس کے تابعین نے اخذ کیا کہ بوڈن کے نظریہ مملکت میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اس نے کنبہ اور جمہوری جمہوری جمعیوں پر بہت زور دیا۔ وہ چاہتا ہے کہ ان کی آزادی اور خصوصیت طبع کو محفوظ رکھا جائے اور ترقی دینی چاہے جہاں تک یہ بات مملکت کے فرائض کے ساتھ چل سکے۔ فطرت انسانی کے مختلف شعبوں کو وہ خوب سمجھتا اور ان کی قدر کرتا ہے۔ اور میا کیوں ہی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ کبھی علم سیاست کی گہرائیوں تک نہیں پہنچا بوجہ اپنے اس نقیب کے کہ نظم کا فن لطیف سیاست کا جوہر ہے (Bodin) نے خاموشی اپنی جمہوری سی تصنیف میں جو کلمہ بتایا ہے۔ نظریہ حقوق کے لئے تقابلی اور تاریخی طریقہ کی اہمیت کو بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قانون کلی کا بڑا حصہ تاریخ ہے اور قوانین سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقوام کا رسم و رواج کیا ہے۔ مملکت کی بنیاد کیا ہے اس کی راہ ترقی اس کی مختلف صورتیں اس کے انقلابات اور اس کا زوال کیسے واقع ہوتا ہے ان تمام باتوں کو مد نظر رکھ کر قوانین کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے ہم دوسری کالیقین ہمارے دل سے نکل جائیگا۔ اور ہمارے اپنے زمانہ کے مقابل میں وہ عہد نہیں عہد اپنی معلوم ہوگا۔ ترقی پر اس کا ایمان صنعت و حرفت کے ارتقاء پر مبنی تھا وہ جدید زمانہ کے انکشافات اور اختراعات اور مختلف اقوام کے باہمی میل کے بڑھنے پر بہت زور



دیتا ہے۔ تاہم اس کے نزدیک ترقی تہذیب اور ترقی اخلاق دو مختلف چیزیں ہیں اخلاق کی ترقی کے متعلق اسے کچھ بہت امید معلوم نہیں ہوتی۔ ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ تصانیف اور ان کی اہمیت کا ذکر بعد میں کریں گے۔

قانون فطرت کے جدید نظریہ کا اصلی بانی یوحنا آلتھیوس (Johannes Althusius) تھا۔ یہ شخص جس کو ایک نہایت غیر مستحق گناہی سے نکالنے کا شرف گیر کے (Gierkes) کو حاصل ہے۔ ڈیڈنز ہاوزن (Diedenshausen) میں ۱۵۵۷ء میں پیدا ہوا۔ اس نے بائبل میں اور غالباً جنوا میں بھی تعلیم پائی کچھ عرصہ ہربرن (Herbrun) میں قانون کا پروفیسر رہا اور بعد میں کئی سال تک ایم ڈن کے مشرقی Frisian شہر میں امیر بلدیہ رہا۔ اس کے حقوق کی مشرقی فریزین (Frisian) امرای دست اندازیوں کے خلاف برطانیہ کے مجبوشی سے حمایت کی وہ ایک سرگرم کالونی تھا اور ہالینڈ اور بلجیم کی پیکار آزادی کو بڑی بے تابی سے دیکھتا تھا۔ کیونکہ مذہبی اور سیاسی آزادی میں مشرقی فریزیوں سے ان کا بہت قریب کا تعلق تھا، وہ اپنی کتابوں میں چابجوان لڑائیوں کا ذکر کرتا ہے۔ فریزین کے کسانوں نے اپنی آزادی کو اس وقت تک بھی قائم رکھا جب جرمنی کے باقی تمام حصوں میں وہ فنا ہو چکی تھی۔ آلتھیوس امرا اور شہریوں کے حقوق کے دوش بدوش کسانوں کے حقوق کی بھی حمایت کرتا ہے اس کا دین اس کا مطالعہ ہمایہ ممالک کے معاصرانہ حالات اور خود اس کے اپنے چھوٹے وطن کے اجتماعی تعلقات، سب کے سب اس کے فلسفہ قانون اور نظریہ مملکت کی تعمیر میں مدد ہوئے اس فلسفہ کو اس نے اپنی سیاسی تصنیف (Politica methodice digesta atque exemplis Sacris et Profanis illustrata 1603.)

میں بیان کیا ہے۔ بہت سی خالص قانونی تصانیف کے علاوہ اس کی ایک تصنیف اس موضوع پر بھی ہے کہ وہ کیا گینکیاں ہیں جو لوگوں سے ملنے جلنے سے پیدا ہوتی ہیں ایک طویل اور پر عمل زندگی بسر کرنے کے بعد اس نے ۱۶۳۹ء میں وفات پائی۔

آلتھیوس اس خیال میں بوڈن سے متفق ہے کہ فرماں روائی صرف واحد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے ایک مملکت میں صرف ایک فرماں روا ہو سکتا ہے۔ جس طرح ایک جسم میں صرف ایک روح ہوتی ہے۔ لیکن وہ بوڈن کے اس نظریہ کے خلاف ہے کہ مملکت کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں فرماں روائی کا مقام صرف ایک ہو سکتا ہے



اور اس کو نہ منتقل کر سکتے ہیں اور نہ ترک کر سکتے ہیں بادشاہ اور امرا حکومت کر سکتے ہیں لیکن وہ فرماں روائی کے مالک نہیں ہو سکتے جس کا مقام تمام کی تمام قوم ہے جو کبھی نہیں مرنی اور ہر حکمران اپنے نظم و نسق میں اس کے سامنے جواب دہ ہونا ہے۔ مملکت کا یہ فرض ہے کہ وہ قوم کی ضروریات کے حصول اور اس کی فلاح و بہبود میں مدد کرے۔ یہی مملکت کی علت غائی ہے اور یہی اس کا مقصد ہے۔ حکمران افراد مر جاتے ہیں۔ پوری کی پوری قوم نہیں مرنی۔ حکمران صرف ایک فرد ہے لیکن قوم مجبوراً افراد ہے لہذا اتمام قوت کا ماخذ اور مرقع جمہور ہی ہے۔

صرف طرز حکومت بدل سکتا ہے صورت مملکت نہیں بدلتی۔ قوم میں کے افراد مشترک اسباب حیات سے مستعد ہوتے ہیں تمام قوت کا ماخذ ہے اور وہ اس قوت کو کسی اور کی طرف منتقل نہیں کر سکتی۔ جو لوگ حکمرانی کرتے ہیں وہ لوگوں کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کرتے ہیں اور جب کبھی یہ لوگ قانون فطرت کے حدود سے تجاوز کرتے ہیں جو احکام عشرہ میں پایا جاتا ہے اور فلاح ملت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ تو وہ خدام ملت نہیں رہتے اور ان کی حیثیت محض انفرادی رہ جاتی ہے اور کسی شخص کا فرض نہیں رہتا کہ وہ ان کی اطاعت کرے۔ لیکن یہ ہر فرد کا کام نہیں ہے کہ وہ حکمرانوں کی قوت کو ان کے حدود کے اندر رکھ سکے۔

ہر مرتبہ و منتظم مملکت میں قاضیوں کے ملاوہ لٹھیا ناظرین کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کا فرض یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ ترین قاضیوں کو مقرر کرے۔ جمہور کے حقوق کی حفاظت کرے ان قاضیوں کو برخواست کرے جو حق تلفی کرتے ہیں اور ہر قاضی کو ان کے صحیح اختیارات کے عمل میں مدد دے اور اس کی حفاظت کرے۔ قدیم مملکتوں میں بھی ایسے عہدہ دار ہوتے تھے۔ کبھی اراکین مجلس حکومت کی حیثیت سے اور کبھی عوام کے حامیوں کی حیثیت سے۔ جدید مملکتوں میں وہ کونسل کے ممبر ہوتے ہیں۔ رائے و منہدگار اور میر عدالت ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ کسی نہ کسی صورت میں قوت تصرف کو منتظم ہونا چاہئے۔

التمہیوس جمہور کی فرماں روائی کے اس تصور کا تاریخی ثبوت نہ صرف اس امر میں پاتا ہے کہ اکثر سلطنتوں میں کسی نہ کسی کو یہ اقتدار ہوتا ہے کہ وہ حق جمہور اعلیٰ ترین



عہدہ داروں کے عمل پر نکتہ چینی کرے بلکہ اس امر میں بھی کہ ایک قوم ایک ظالم بادشاہ کی حکومت کا جوابی گردن سے اتار بھی چکی ہے وہ بلجیم اور ہالینڈ کی پیکار حریت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور تیسری ایڈیشن کے دیباچہ میں وہ لکھتا ہے کہ یہ کتاب فریڈلینڈ کی مجلس کے نام سے معنون کی جاتی ہے کیونکہ انہوں نے دوسرے باشندگان بلجیم و ہالینڈ کی طرح اس حقیقت کو پایا ہے کہ فرماں روائی لازم کسی بادشاہ کے تشخص کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور بادشاہ کو صرف فرماں روائی کا حق استعمال حاصل ہے اور اصل حقوق فرماں روائی جمہور کو حاصل ہیں۔ اور یہ مجلس اس اصول کے لئے بڑی بہادری بصیرت اور استقلال سے لڑی ہے کہ

جب وہ مملکت کے مقصد پر بحث کرتا ہے تو فلسفیانہ دلائل بھی لاتا ہے۔ اُس کا مقصد منصفوں کی فلاح و بہبود نہیں بلکہ تمام قوم کی فلاح و بہبود ہے۔ اور لوگوں کے ایک جامہ پر ایک مملکت بنانے کی علت یہ ہے کہ فرد اپنے آپ کو بہت بے کس اور عاجز سمجھتا ہے۔ حیات مملکت کی علت اولیٰ افراد کی خواہشات اور حاجات ہیں۔ پہلے پہل چھوٹے چھوٹے اجتماع قائم ہوتے ہیں جیسے خاندان اور جمہائیکیاں وغیرہ۔ یہ انہیں چھوٹے چھوٹے گروہوں سے ملکر پھر بڑی بڑی ملتیں قائم ہوتی ہیں۔ پھر اس قسم کی ملت سیاسی ہو جاتی ہے ذاتی اور شخصی نہیں رہتی۔ مملکت ایک ملت کلیہ ہے تمام چھوٹی چھوٹی ملتیں جس کے اندر آ جاتی ہیں۔ انکو سیوس کی ان باتوں سے بونٹن یاد آ جاتا ہے جو چھوٹے چھوٹے گروہ ہوں کی اہمیت پر بہت زور دیتا تھا۔ فرمانروائی کے مالک جمہور ہیں جو مختلف عمرانی گروہوں میں منظم ہیں جن کے اپنے اپنے نمائندے ہیں اس لحاظ سے پہلے مصنف اٹھارہویں صدی کے قانون نظریات کے شارحین سے اچھے ہیں کیونکہ موزالڈ مملکت اور فرد تنہا کے مابین کسی اور کلیت اور اجتماع کے قائل نہیں لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ نہ صرف انجمنیں اور جمعیتیں گوناگوں خرابیوں سے وابستہ ہو گئی تھیں بلکہ مطلق النان شاہی نے فرانس میں اور اس کی پیروی میں دوسرے ممالک نے بھی ان مابینی جمعیتوں کو حتیٰ الوسع بے حقیقت بنانے کی کوشش کی کہ

جماعت اپنی سادہ ترین صورت میں جو باقی تمام صورتوں کی بنیاد ہے ایک معاہدے سے ظہور میں آئی اور یہ معاہدہ انسان کی ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس نظریہ



معاہدہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہیں بڑے غور سے یہ دیکھنا چاہئے کہ التھو سیوس کا خیال اس معاہدے کی نسبت کیا تھا جسے وہ تمام عمرانی زندگی کی بنیاد سمجھتا ہے اس کا ماضیہ ضروریات انسانی ہیں لیکن التھو سیوس ان ضرورتوں کو محض خود غرضانہ نہیں سمجھتا جب وہ خاص طور پر کہنے کی آفرینش اور ہمسائیگی کے اجتماعی تعلقات کا ذکر کرتا ہے تو وہ انکی توجیہ محض حاجت سے نہیں بلکہ جذبہ فطری سے بھی کرتا ہے اس کے نزدیک ارسطو نے جو کہا ہے کہ انسان اجتماعی حیران ہے اس کا مفہوم سمجھیں اور دوسرے اجتماعی حیوانوں کی نسبت بہت گہرا ہے اس نے اس بجتے کو اچھی طرح واضح نہیں کیا کہ اس جذبہ فطری اور میلان اجتماعی کا تحفظ فرد سے کیا تعلق ہے۔ التھو سیوس کسی گہری نفسیاتی تحلیل کی ضرورت نہیں سمجھتا کہ

اس کے ضمن میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اجتماعی معاہدہ جس سے جماعت پیدا ہوئی شعوری طور پر کیا گیا یا غیر شعوری طور پر۔ یہ صاف ہے کہ اگر شعوری طور پر جو وہیں آیا تو اس سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جو کسی خاص وقت میں ہوا لیکن التھو سیوس کا خیال اس کے متعلق یہ نہیں معلوم ہوتا اس کا خیال ہے کہ جماعت ایک معاہدے سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ معاہدہ بالالفاظ ہو خواہ بالمنی لیکن اس معاہدے کی مساکت سے کیا مراد ہے۔ التھو سیوس کے نزدیک نہ صرف جماعت کی تحویلوں کیلئے بلکہ اس امر کے سمجھنے کے لئے بھی کہ اشخاص مقتدر کو حکمرانی کس طرح منتقل ہونی یہ لازمی ہے کہ ایک ابتدائی معاہدہ فرض کیا جائے۔ اس طرح ہیں دو معاہدے فرض کرنا پڑینگے ایک تو معاہدہ اجتماعی اور دوسرا معاہدہ حکمرانی پہلا افراد کے مابین اور دوسرا جمہور اور حکمرانوں کے مابین۔ موخر الذکر معاہدے کے متعلق التھو سیوس کا خیال ہے کہ جمہور کو وہ تمام حقوق حاصل ہیں جو انھوں نے صریحاً بادشاہ کو منتقل نہیں کئے اور جہاں کہیں لوگوں نے غیر مشروط طور پر کسی کی اطاعت قبول کر لی ہے وہاں تقاضائے انصاف سے اور احکام عشرہ کے منشاء کے مطابق ان شرائط کو مقدم سمجھنا چاہئے کیونکہ یہ اغلب نہیں ہے کہ لوگ غیر مشروط طور پر اپنی آزادی کسی حکمران کے حوالے کریں اور آپ اپنے پاؤں پر کھلاڑی مابین اور ایک قوم کو بھی یہ اختیار نہیں کہ وہ تحفظ ذات کے حق کو خود تلف کر دے یا کسی ایک فرد کو اتنی قوت دے دے جو تمام افراد کی مجموعی قوت



سے بھی زیادہ ہو گا بالفاظ دیگر ایتھو سیوس کے نزدیک وہ شرائع جو ہم معقول طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ جمہور کا منشا ہو گی ایک معاہدہ اصل پر دلالت کرتی ہیں اور وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ جمہور کا فعل شروع ہی سے معقول تھا اس نظریہ کے متعلق ایتھو سیوس یہ ہے کہ نہ جمہور اور نہ حکمران معقول طریقے سے شروع کرتے ہیں اس لئے تمام مواقع پر معقولیت کو فرض کرنا جائز نہیں اب سمجھ میں آتا ہے کہ یہ معاہدہ خاموش حقیقت میں کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ ایتھو سیوس کے ذہن میں جماعت کا نصب العین ہے۔ فطری قانون خاص کر نظریہ معاہدہ اس نصب العین تقاضے کا ایک فرضی بیان ہے جس کو تسلیم کرنا جماعت کے نظم اور ارتقا کے لئے لازمی ہے۔ اس نظریہ نے فرضی طور پر مستقبل کے نصب العین کو ماضی میں جا رکھا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ قانون فطرت کے شارحین میں سے اکثر اس معاہدہ ابتدائی کو ایک حقیقی تاریخی واقعہ سمجھتے تھے۔ خود (Hodin) جانتا تھا کہ عہد زریں کا تصور ایک دھوکہ پر قائم ہے اور مطلق فطری حالت کے تصور کا بھی یہی حال ہے۔ فطری قانون کے نظریہ کی بڑی اہمیت ایک ابتدائی معاہدہ کے تصور میں اس کے پاس ایک ایسا اصول تھا جس کے ذریعہ سے فرد کے حقوق کو جماعت اور اس کے عہدہ داروں کے خلاف بڑی وضاحت اور زور شور سے پیش کیا جاسکتا ہے لیکن تصور ہادی اور حقیقت موجود کے فرق کو پہلے پہل کانٹ لے کر واضح کیا۔ اس فرق و تمیز کی مدد سے ہمیں فوراً نظریہ قانون فطری کی بڑی اہمیت اور اس کے تقاضوں دونوں معلوم ہو سکتے ہیں کہ

پوڈن اور ایتھو سیوس دونوں نے میاکیا دیلی کی اس کوشش کو جاری رکھا کہ فن سیاست کو ایک خاص انسانی علم بنا دیا جائے یہ صحیح ہے کہ ایتھو سیوس جیسا کہ اس کی کتاب کے عنوان سے بھی واضح ہوتا ہے کہ باجمہل کی تاریخ اور دنیاوی تاریخ دونوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن خاص تاریخی منشا پسند اور صرف باجمہل سے قیاس کرتا ہے۔ سولکین (Menarchonarchien) کے برعکس وہ وہیاتی دلائل سے کام نہیں لیتا وہ پولوس سے اتفاق کرتا ہے کہ تمام سند و اقتدار خدا ہی کا ہے لیکن خدا کی فعلیت یہاں بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے۔ وہ قومیں اور چیز بات جن سے جماعت اور اقتدار است کی بناء پر ہے وہ فطرت کے ذریعہ سے خدا کی طرف سے پیدا ہوئے۔ بادشاہوں اور عہدہ داروں کی قوت کا مافذ بلا واسطہ تو جمہور ہے لیکن بالواسطہ خدا ہے۔ خدا نے مملکت کا انتظام صرف بادشاہی کے سپرد نہیں کیا بلکہ



نماینہ گان اور مجلس شوریٰ کے بھی پیرو کیا ہے اس طرح سے دینیاتی مفروضہ اور بھی دور ہوتا ہے تاہم ایک سرگرم کاسونی ہونے کی وجہ سے ایتھو سیوس ترقی مذہب کو بھی مملکت کی ایک بڑی غرض سمجھتا ہے (Denti. xiii. 5) کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے مذہبی آزادی کی حریج طور پر مخالفت کی ہے۔ کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے آباء مذہب کو چھوڑ کر کوئی اور مذہب قبول کریں۔ وہ سزا سے موت کے مستوجب ہیں۔ اُس کا خیال ہے کہ مذہبی آزادی سے ایمان کی کوئی کمین صورت نہیں رہیگی اور مملکت کو جس وحدت کی ضرورت ہے اُس میں خلل آجائے گا۔ یہ وہی بات ہے جو میرے ساتھ نہیں وہ میرے خلاف ہے۔ ایتھو سیوس کا مذہبی نقطہ نظر اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فرد کی اخلاقیات کو دینیات سے آزاد نہیں سمجھتا۔ ہر شخص کو اپنے فرائض احکام عشرہ سے معلوم ہو سکتے ہیں جہاں وہ مملکت اور قانون کے نظریہ میں داخل ہوں۔ لہذا اخلاقیات آزادانہ فعل کے سوا کچھ نہیں جن پر ایتھو سیوس نے اپنی تصنیف ارتباط عمرانی میں بحث کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ بھی ملنگٹن کی طرح انسان کے ظاہر و باطن کے تحالف کا قائل ہے۔ اگرچہ وہ انسان کی خارجی زندگی میں بڑی دلچسپی لیتا ہے اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ وہ خاص فطری قوانین سے منظم ہو سکتی ہے۔ اُس نے عمرانی زندگی کی فطری قوتوں کو جس زور شور سے تسلیم کیا ہے وہ یقیناً ملنگٹن کو سخت ناپسند ہوتا۔ اپنی کتاب (Politica) میں اُس نے ایڈون کے مستشرق کے ان خیالات کو پیش کیا ہے جو بلجیم اور ہالینڈ کی جنگ کے دوران میں پیدا ہوئے۔ یہی وہی خیالات ہیں جن سے روسو کی پر جوش طبیعت نے انتہائی نتائج اخذ کئے اور اُس کے بعد وہ ایسے اعتقادات کا مجموعہ بن گئے جن کا اثر فرانس کی قومی مجلس پر غالب رہا۔ یہ مجموعہ اعتقادات سیاسی آزادی کی انجیل بن گیا۔ ملنگٹن اور اس کے پیرو کبھی اس انجیل سیاست کے قائل نہ تھے۔ ایتھو سیوس کا حقیت مذہبی کارو اس صحیفہ آزادی کے بالکل خلاف ہے۔ اور یہ اس امر کی شہادت ہے کہ ازمنہ مدت وسیط سے جو خیالات در نہ میں ملے تھے۔ انھوں نے کیا باطنی پیکار سے اکر دی تھی۔ مذہبی احتجاج کے نہایت بے تعصب میلانات بھی اُس سے آگے نہ بڑھ سکتے تھے

بعد کی نسلوں کے ایتھو سیوس کو نہیں بلکہ ہیوگو گروٹیوس (Hugo Grotius) فطری قانون کا بانی سمجھا ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ (Politica) کے مصنف کا نقطہ نظر



انتہا پسند اور جمہوری ہے جو سترہویں صدی کے بڑے بڑے اہل سیاست اور جمہور سے تعلق رکھنے والوں کے خلاف تھا۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ گروٹیوس کے فطری قانون کی بنا پر ہی وسیع اور گہری تاریخی بنیاد پر رکھی۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ اس نے اپنی مشہور تصنیف (De jure belli ac Pacis 1625) جنگ میں سب سے پہلے جواز جنگ کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ دوران جنگ میں کون سا قانون درست ہوتا ہے اس نے قانون فطرت کو قانون اقوام کے ساتھ وابستہ کر دیا اور بحث کو ایک ایسے واقعہ سے شروع کیا جو اہل سیاست کے خیالات کا مرکز تھا اور سب کے اعراض پر اس کا اثر پڑتا تھا۔ اس کے غور و فکر کا نقطہ آغاز محکم و محکوم کے تعلقات نہیں بلکہ ملکوں کے باہمی تعلقات ہیں۔ اس نے اس موضوع پر اس لئے قلم اٹھایا کہ وہ دیکھتا تھا کہ بہت سی جنگیں بغیر کسی کافی وجہ کے شروع ہو جاتی ہیں جن میں تمام وحشیانہ جذبے بے دریغ ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ جنگ کے شروع ہونے ہی انسان وحشی حیوانات میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لئے اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ کہاں تک ان حالات میں واقعی تمام قانون منسوخ ہو جاتا ہے اور اسی مسئلہ کی وجہ سے اس نے قانون کی بنیاد پر غور کرنا شروع کیا۔ گروٹیوس شہر ڈلفٹ میں ۱۵۸۲ء میں پیدا ہوا۔ جب وہ لاہڈن (Leyden) میں اجمعی طالب علم ہی تھا تو اس کے معلم کی بہت شہرت تھی۔ ۱۶ برس کی عمر میں وہ دولڈن بارنولڈ (Oldenbarneveldt) کے ساتھ پیرس گیا جہاں پر کہتے ہیں کہ ہنری چہارم نے اپنے معاصروں سے اس کی معرفی کرائے ہوئے یہ الفاظ استعمال کئے کہ ”یہ ہالینڈ کا عجوبہ ہے“ یہ حیثیت ایک مقنن اور اہل سیاست کے اپنے وطن میں اسے بہت جلد بڑا رتبہ حاصل ہو گیا۔ جب کثیر یار دیو کی مدد سے مارش آف اورنج (Maurice of Orange) اولڈن بارنولڈ شہر فتح پائی اور اس کو مارڈالا نوگروٹیس کو عمر قید کی سزا ملی جس سے اس نے اپنی بیوی کی ایک چالاکی کی وجہ سے نجات پائی۔ اس کے بعد اس نے پیرس میں سکونت اختیار کی جہاں کچھ عرصہ تک فرانسیسی حکومت اس کے اخراجات کی کفیل رہی نہ یہیں پر اس نے وہ کتاب لکھی جس کے ساتھ اس کا نام وابستہ ہے۔ بعد ازاں وہ سویڈن کی طرف سے پیرس میں سفیر ہو گیا اس نے ۱۶۴۵ء میں اوسٹوک میں وفات پائی جب وہ سویڈن سے ہو کر واپس آ رہا تھا۔



گروٹئس لکھتا ہے کہ یہ کہنا کہ کیا غلط ہے زیادہ آسان ہے بہ نسبت اسکے کہ یہ صحیح ہے ہر بات جو اس اجتماعی زندگی کے خلاف ہے جو معقول لوگ بسر کرتے ہیں غلط ہے۔ اسی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ (Grotius) اپنے پیشروں کی نسبت تجربہ اور تاریخ سے قریب تر ہے یہ کہ حیات اجتماعی کے لئے کچھ مخصوص شرائط ہیں جن پر اس کا مدار ہے ان حالات میں نہایت اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے جہاں یہ شرائط غائب ہوں۔ اس طرح گویا ایک اختیار چارے سے سامنے پیش ہوتا ہے۔ اگر وہ شرائط ہمیشہ اور ہر جگہ موجود ہوں تو نوٹے کو نظر انداز کرتا ہے۔ گروٹئس کے نزدیک انسانوں میں ایک غیر ارادی جذبہ ہے جو ان کو دوسرے انسانوں کے ساتھ ملنے چلنے پر مجبور کرنا ہے۔ اگر حاجات کو پورا کرنے کے لئے ہیں دوسرے انسانوں کی ضرورت نہوتب بھی ہم ان سے راہ دور بنا پیدا کرنے کی کوشش کریں گے حالات موجودہ میں تو ایک سو دوسرے کی مدد کی ضرورت بھی ہے لیکن یہ ضرورت اجتماعی زندگی کی حقیقی بنیاد نہیں ہے چونکہ اس میں یہ میلان ہے کہ دوسروں سے مہربانی برتتے ہیں۔ اور ان کے مصالح سے ہمدردی محسوس کرتے ہیں۔ جب گفتگو کے ذریعہ سے دوسروں کے ساتھ ارتباط ایک عقلی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب انسان اپنے علم و عمل کو عام اور وسیع اصولوں کے تحت میں مرتب کر سکتے ہیں اور مشابہ حالات پر ایک ہی قانون کا استعمال کرتے ہیں تو میل جول کا فطری جذبہ ترقی پاتا اور لطیف ہو جاتا ہے۔ فطری قانون کی اساس یہی ہے کہ وہ اسی قسم کی اجتماعی زندگی محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے انسانی اعمال کے متعلق اسی اجتماعی زندگی کے مطابق یا غیر مطابق ہونے کے لحاظ سے رائے قائم کی جاتی ہے۔ قانون فطرت کی بنیاد انہی اصولوں پر ہے جو انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ اگر خدا نہ بھی ہوتب بھی ان اصولوں کی صحت میں کوئی خلل نہیں آسکتا لیکن خدا کو کس فطری قانون کا خالق کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہی فطرت کا بھی خالق ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ایک قانون صحیح اور واجب العمل تسلیم ہو کہ قانون فطرت کا پہلا اور سب سے اہم اصول یہ ہے کہ عہد و معاہدہ کو پورا کیا جائے یہ اصول اسی ارادۂ طبیعی میں داخل ہے جس کی وجہ سے جماعت معرض فہور میں آتی ہر پابندی کی بنیاد کوئی نہ کوئی عہد یا معاہدہ ہوتا ہے اسی طرح قانون مروجہ فطری قانون سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوگ ایک دوسرے سے عہد و معاہدہ نہ کرتے تو اجتماعی زندگی



کی تمام تعمیر ایک سرحدی اور ناقابل تغیر عدل پر قائم ہے جو خدا اور اس کے تمام ذی عقل مخلوق پر فرض ہے۔ فطرت انسانی جو قانون فطرت کی مال ہے قانون مردود کا ماخذ بھی یہی ہے کیونکہ قانون مردود کا سرچشمہ پابندی جہد کی فطری ضرورت ہے۔

لیکن یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جہد و معاہدہ کی پابندی کے اصول میں طبیعی قوت کہاں سے آئی؟ ایک مقام پر گر وٹھوس بھی التھوسیوس کی طرح نظریئے معاہدہ اصلی سے کام لیتا ہے۔ لیکن اس اصول کی بناء کہ معاہدات پورے کئے جائیں ایک معاہدہ پر قائم ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ معاہدہ اولی پورے شعور سے کیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خاموش سمجھوتہ ہو جو مابین معاملہ میں مضمر ہے۔ یہ قیام جماعت کے ارادہ کا ایک اظہار ہے جو تمام اجتماعی زندگی کی شرط مقدم ہے۔ جماعت ایک آزادانہ اتحاد کا نتیجہ ہے جس میں ہر فرد کا ارادہ ارادہ عام کا جزو ہے۔ تمام حالات کے متعلق اسی ارادہ اولی کے مطابق رائے قائم کرنی چاہئے۔ لہذا ملکیت ایک نظام ہے جو بالا ارادہ قائم کیا گیا ہے۔ اور باقوں کے علاوہ اس سے ایک نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جماعت پر جو فرد کا حق ہے وہ کبھی تلف نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ یقیناً کبھی اس کو تلف کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ تحفظ ذات کا حق جو جماعت میں داخل ہونے سے پہلے اسے حاصل تھا وہ اسے کیسے چھوڑ سکتا ہے؟

التھوسیوس (Althusius) کی طرح یہاں بھی انسان کی اولی حالت فطرت کا ایک فرضی تخیل موجود ہے۔ جس حالت فطرت کو انسانوں نے اپنے ارادہ سے چھوڑ کر ملکیت کی زندگی اختیار کی۔ جب وہ خاص مسائل حقوق کا نتائج کرنا چاہتا ہے (مثلاً چھوٹے کا ناجائز ہونا شخصی ملکیت، حقوق بہ وجہ تصرف قدیم قانون رسم و رواج) تو معاہدہ مضمر کے تصور سے کام لیتا ہے۔ اور اس سے وہ اصول مراد لیتا ہے جس پر واقعات بہترین طریقہ سے مرتب ہو سکتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی یہ بات مشتبہ ہے کہ وہ کہاں تک اس معاہدہ اجتماعی کو ایک تاریخی واقعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ عجیب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ ظلم اور اختلاف کو حالات فطری قرار دیکر آغاز بحث کرتا لیکن اسی انسانی زندگی کا ایک نہایت خوش آئند تخیل پیش کرتا ہے جو جماعت کی تنظیم سے آزاد ہو کر موجود ہو۔ وہ جذبات اجتماعی کو ایک اصلی اور بے غرض جذبہ سمجھتا ہے لیکن التھوسیوس (Althusius) کی طرح اس نے بھی واضح نہیں کیا کہ تحفظ ذات سے اس کا کیا تعلق ہے۔ (ہوبس) (Hobbes) پہلا شخص ہے



جس نے قانون کے نفسیاتی مفروضات کو واضح کرنے کی تحریک شروع کی ہو  
 گروٹیوس۔ التھوسیوس کے اس خیال سے متفق نہیں کہ جب ایک جماعت  
 قائم ہو چکی ہے تو وہ کسی معاہدہ سے ہمیشہ کے لئے فرماں برداری کسی بادشاہ یا مجلس کے  
 حوالہ کر سکتی ہے یا یہ کہ کوئی فرد کسی معاہدہ سے اپنے آپ کو غلام بنا سکتا ہے۔ وہ  
 التھوسیوس کے مسئلہ فرماں برداری جمہور پر براہ راست حملہ کرتا ہے گو کسی وجہ سے وہ اُسکا  
 نام نہیں لیتا وہ بتاتا ہے کہ یہاں سوال یہ نہیں ہے کہ مملکت کی کونسی صورت بہترین  
 ہوتی ہے کیونکہ اس معاملہ میں تو آرا کا اختلاف ہمیشہ رہیگا بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کس کا  
 ارادہ قانون کی بناء ہے۔ اور ایک قوم کو کیا بات مانع ہو سکتی ہے کہ وہ کھٹیا ایک یا  
 ایک سے زیادہ انسانوں پر اقتاد کرے۔ ایک جمہوری مملکت میں بھی قلت کو کثرت  
 کے تابع ہونا پڑتا ہے اور عورتیں، بچے اور غریب لوگ امور مملکت میں کوئی حصہ نہیں لیتے  
 بالفاظ دیگر فرماں برداری میں ان کی شرکت نہیں ہوتی۔ ارادہ اصل ایک ایسی صورت پیدا  
 کر سکتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فرض ہو جائے۔ یہ کہنا بیکار ہے کہ مملکت کا وجود صرف قوم  
 کے لئے ہے اور اس کے حکمرانوں کے لئے نہیں کیونکہ سرپرستی کا وجود نا مانع کے لئے  
 ہے دلی کے لئے نہیں، باوجود اس کے ولی کو نا مانع پر اقتاد حاصل ہے اسی معاہدہ کو  
 جس کی رُو سے قوت و اقتدار حکمرانوں کو منتقل کیا جاتا ہے اُس معاہدہ سے مختلف سمجھنے  
 کی وجہ سے جس کی رُو سے ایک قوم قوم بنتی ہے گروٹیوس (Grotius) ہوبس کا پیش رو  
 ہے اور اس بات کا امکان پیش کرتا ہے کہ مطلق شاہی نظریہ معاہدہ پر قائم ہو سکے لیکن  
 اس کے دلائل التھوسیوس (Althusius) کے اس خیال کو متزلزل نہیں کر سکتے کہ  
 بالکل قرین قیاس نہیں کہ قوم ہمیشہ کے لئے اپنی آزادی کسی کے حوالہ کر دے۔ یہ ظاہر ہے  
 کہ التھوسیوس کا خیال نظریہ معاہدہ کے بہت زیادہ مطابق ہے خواہ اُسے فرضی سمجھیں  
 خواہ عقلی ہو

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جنگ نے گروٹیوس کے دل میں اس بات کی تحریک کی  
 کہ تصور و ماخذ قانون کی تحقیقات کی جائے۔ جنگ ویسے تو وہ افراد کے درمیان میں  
 بھی ہو سکتی ہے لیکن اجتماعی اور جمہوری زندگی کی بنا پر افراد کے آپس جنگ انہی حالت  
 میں جائز ہو سکتی ہے جب محض حفاظت کے لئے ہو۔ سزا دینے کی قوت صرف حکومت



کو حاصل ہے لیکن جنگ افراد اور مملکت کے مابین بھی ہو سکتی ہے اس کو بغاوت کہتے ہیں۔ اور گروٹیس کو پورا یقین ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ یہاں بھی اس نے انتھو سیوس پر عمل کیا ہے۔ اس کی رائے میں ان لوگوں نے جنہوں نے جمہور کے نمایندوں کے حق میں بغاوت کو تسلیم کیا ہے انہوں نے صرف خاص زمانہ اور خاص مقامات کے حالات کو مد نظر رکھا ہے۔ گروٹیس نے اس جنگ کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں کی جو اس کے ہم وطن قانون فطرت کی بنا پر کر رہے تھے۔ ایک تیسری جنگ اس قسم کی بھی ہو سکتی ہے کہ مملکت افراد کے خلاف جنگ کرے یہ جنگ جائز ہوتی ہے جب یہ ان لوگوں کے خلاف ہو جو جرم کا ارتکاب کر چکے ہیں۔ اس امر پر غور کرتے ہوئے ماہیت و جواز سزا کی تحقیق کرنی پڑتی ہے۔ گروٹیس نے جو اس مسئلہ پر بحث کی ہے وہ بڑی لمبی ہے۔ وہ سزا کے متعلق نظریۂ انتقام کے بالکل خلاف ہے۔ سزا کا مقصد صرف سزا نہیں۔ صرف ایک وحشی اور ظالم شخص کو اس خیال سے تسلی ہو سکتی ہے کہ کسی شخص کو ایسی ادیت پہنچی ہے جس سے نہ اس کو کوئی بڑا فائدہ پہنچا اور نہ دوسروں کو اور نہ بحیثیت مجموعی قوم کو۔ جنگ کی جو حقیقی حالت یہ ہے کہ وہ دو ملکوں کے درمیان ہو۔ اسی صورت پر اس نے بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ جن حالات میں جنگ جائز ہو سکتی اور اس کے دوران میں جس انسانیت کو برتنا چاہئے یہ تمام باتیں اس نے فطری قانون سے اخذ کی ہیں۔ اس کا بڑا اصول یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے کے دشمن ہو کر بھی انسانیت سے خارج نہیں ہو سکتے۔ اور ایک جائز جنگ چونکہ صرف صلح کی خاطر کی جاتی ہے، اس کا طرز عمل ایسا عادلانہ اور جہانمہ ہونا چاہئے جس سے صلح ممکن ہو سکے۔ گروٹیس کو اچھی طرح معلوم ہے کہ بین الاقوامی قانون کے پیچھے وہ قوت نہیں جو کسی مملکت کے اندرونی قانون کے پیچھے موجود ہوتی ہے۔ لہذا ہر بڑی بڑی مملکتیں جو چاہیں کر سکتی ہیں لیکن ان کو بھی دوسری اقوام سے باقاعدہ میل جول رکھنا پڑتا ہے اور نوع انسان کی رائے سے بھی وہ بے نیازی برت سکتیں۔ لہذا جنگ اسی حالت میں کامیابی سے جاری رہ سکتی ہے جب کہ قوم کو اپنی سچائی پر اعتقاد ہو۔ تقاضائے انسانیت اور اقوام کے داخلی اور خارجی حالات کی ممانعت پر زور دینے سے گروٹیس نے سترھویں اور اٹھارہویں صدی کے اہل سیاست پر غیر معمولی اثر کیا کہتے ہیں گسٹاؤس (Gustavus)



اڈولفوس (Adolphus) اُس کی کتاب ہمیشہ اپنے خیبر میں رکھتا تھا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بھی ہے کہ لوئس چہارم (Louis the XIV) نے الینڈ کے سابقہ جنگ میں جو یہ دھکی دی تھی کہ ہرگز کسی کو معافی نہیں دی جائیگی اُس پر عمل پیرا ہونے سے صرف گروٹیس کی تصنیف نے اس کو روکا۔ اور یہ بھی عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ سالاسینیٹ (Salatinat) کی تباہی پر لوگوں کو اتنا زیادہ عقہ نہ آتا اگر گروٹیس کی تصنیف نے اس کے خلاف لوگوں میں ایک جذبہ پیدا نہ کیا ہوتا۔ اور اب تک بھی اکثر سلطنتیں جنگ کے زمانہ میں جو ہدایات اپنے افسروں کو دیتی ہیں وہ بڑی حد تک گروٹیس کے مرتب کردہ قواعد کے مطابق ڈھال جاتی ہیں جن کا تفصیلی ذکر ہم یہاں نہیں کر سکتے ہیں یہاں صرف یہی بتانا مقصود ہے کہ یہ مشہور مقنن اور بین الاقوامی قانون کا شہر بھی ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے انسانیت کا انکشاف کیا۔

اس وقت کے قومی اور بین الاقوامی قانون میں یہ ایک بڑا اہم سوال تھا کہ آیا لوگوں کو ان کے مذہبی عقائد کی وجہ سے سزا مل سکتی ہے اور آیا ایک مملکت مذہب کی خاطر دوسرے سے جنگ کر سکتی ہے یا نہیں؟ افراد کے مذہبی عقائد کے متعلق استھو سیوس کا نقطہ نظر تنگ نظری پر مبنی تھا۔ اور مذہبی جہاد کے متعلق عام رائے کا آئینہ اس وقت کی مذہبی جنگیں ہیں گروٹیس پہلے یہ سوال کرتا ہے کہ سچے مذہب سے ہماری مراد کیا ہے؟ سچا مذہب صرف وہی ہو سکتا ہے جو ایک زمانہ کے تمام لوگوں میں مشترک ہو اور اس کے نزدیک وہ اعتقاد ہی ہے کہ خدا ایک ہے اُس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں وہ تمام اشیا کا خالق ہے اور رب العالمین ہے۔ ان عقائد کا فطری ثبوت ہو سکتا ہے، اور ان کی عمومیت ان کی تہ است کی شاہد ہے۔ ایک یا ایک سے زیادہ خداؤں کا وجود اور زبوییت بدیہی، علم اور اخلاق لازمی ہے۔ جو اس کے بھی منکر ہیں وہ نوع انسان کے دشمن ہیں ان کو ضرور سزا ملنی چاہئے۔ مذہبی جنگ اسی حالت میں جائز ہو سکتی ہے اگر دوسری قوم کی عبادت میں بد اخلاقی اور عدم انسانیت پائی جائے۔ اس سوال پر کہ آیا کسی قوم سے اس وجہ سے جنگ جائز ہو سکتی ہے کہ وہ عیسائیت قبول نہیں کرتی گروٹیس یہ جواب دیتا ہے کہ قطع نظر اُس خاص صورت عیسائیت کے جو پیش کی جاتی ہے ایک ایسے



دین کو رد کرنا جو تاریخی شہادت پر مبنی ہے۔ اور فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتا ہے انسانی کاموں کی دار و گیر سے باہر ہے۔ استھو سیوس کی نسبت اس شخص کی افق فکر وسیع تر ہے اور اس نے ایک طرح سے فطری دینیات کی بنا ڈالی ہے جو

---



# باب نمبر ستم

## مذہب فطری

نشأت جدیدہ کی زبردست علمی تحریک اور افاقہ ذہنی کی توسیع مذہبی زندگی پر اثر کے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ اصلاح کلیسا کی تحریک اسکا ایک ثبوت ہے گوئی نفسہ بچائے کسی نئی مذہبیت کے آغاز کے اُس نے زیادہ تر مذہبی تحریک کی تحدید کی کوشش کی۔ نشأت جدیدہ کا خاص کر اُس کے آخری زمانہ میں سب سے زیادہ عظیم الشان منظر ایک ایسے مذہب کو دریافت کرنے کی کوشش ہے جو تمام خارجی رسوم و روایات سے آزاد ہو اور محض فطرت انسانی پر مبنی ہو۔ قانون فطری کی طرح یہاں بھی دو طرح کے خیالات ووش بدوش چلتے ہیں کیونکہ یہ لازمی ہے کہ جو بات انسان کی فطرت کی اساس میں موجود ہے وہ اُن مختلف تاریخی صورتوں میں پھر ظاہر ہو جن میں انسان کی ذہنی زندگی صورت پذیر ہوتی ہے اس خیال کی تعمیر میں کہ فطرت انسانی کافی دوائی ہے روز افزوں فرقوں کے جھگڑے بھی مدد ہوئے۔ اطالیہ کی انیسیت میں بھی ایسے مذہبی خیالات کی تعمیر کی کوشش کی گئی تھی جو کلیسا کی تعلیم سے آزاد ہوں۔ نو افلاطونیوں نے افلاطون کی تعلیم کو جس طرح پیش کیا تھا زیادہ تر اُسی کو بنیاد قرار دیا گیا۔ فلارنس کی افلاطونی اکاڈمی اس لحاظ سے بہت با اثر تھی اور اُس کا اثر اطالیہ کے حدود کے باہر تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک شخص خد اور بقائے روح پر پورا ایمان رکھنے کی وجہ سے ایک فرد کی مذہبی ضروریات پوری ہو جاتی تھیں۔ اور وہ کلیسا کے بہت سے رسومات و اعتقادات سے آزاد ہو جاتا تھا۔ لیکن ساتھ ہی اُس کو اُن میں گہرے معنی ہی نظر آ جاتے



جرمنی، بلجیم اور ہالینڈ میں اسی انیسویں صدی کے ساتھ وہ صوفیانہ سیلانات بھی شامل تھے جو تمام اندر متوطن ہیں ایک زیادہ گہری اور آزاد روحانیت کے لئے کوشاں تھے۔ انہی میں سے ایک کی وجہ سے (Sebastian Frank) سہالی اور (Coornhert) ساکن ہالینڈ نے نئی پروٹسٹنٹ اور عایت کے خلاف احتجاج کیا۔ انہوں نے کہا کہ مذہبی وجدان ایمان کی بہت مختلف صورتوں میں پایا جاسکتا ہے۔ فرانک کے نزدیک غیر ملکی مسیح اس نور فطری کا مراد ہے جس کی چمکارجی ہر انسانی روح میں پائی جاتی ہے اور غیر میسائی کا دل بھی اس سے مستنیر ہو سکتا ہے۔ کوآرن ہرٹ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص مسیح کا نام جاننے کے بغیر ہی مسیح کے قوانین کا پابند ہو۔ یہ دونوں اشخاص زمانہ مابعد کے اس مذہبی فلسفہ کے پیش رو ہیں جس نے دین و مروجہ کے اعتقادات پر خارجی تنقید کر کے مذہب کی باہمت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اپنی فطری روحانی اساس کو مضبوط کیا اور وجدان باطنی کے ذریعہ سے ظاہری اعتقادات سے نجات حاصل کی۔ یہ لوگ خود بھی مذہبی تعصب کا شکار ہوئے اور ان فرقوں سے آزاد لوگوں کو جو لقب دیا گیا تھا وہ خاص طور پر کوآرن ہرٹ کے نام کے ساتھ لگایا جاتا تھا جسے ہالینڈ کے داغظ ژندوں کا بادشاہ کہتے تھے کو

مذہب فطری نے فرانس اور ہالینڈ میں اور بھی زیادہ وسیع صورتیں اختیار کیں۔ فرانس کی طویل اور شدید مذہبی جنگیں اس خیال کی محرک ہوئیں کہ انسان حقوق کی پیکار سے بالاتر ہو جائے اور ہر فرقہ کے انسانی پہلو پر توجہ کرے۔ شہسوار میں ہنری آف نوار (Henry of Navarre) نے جو بعد میں ہنری چہارم ہو گیا لکھا جو لوگ ایمان داری سے اپنے خمیر کی پیروی کرتے ہیں وہ اسی مذہب کے ہیں جس کا میں ہوں اور میرا مذہب ہی ہے جو تمام نیک اور دیانت دار آدمیوں کا مذہب ہے۔ اسی زمانہ میں مومنین اپنے انداز سے ایک ایسے کل مذہب کے خیال تک پہنچ چکا تھا جو تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ ان کا خدا کا تصور خواہ مخہ ہی ہو۔ لیکن اس خیال کی سب سے بڑی شہادت بوڈن کے بیان میں پائی جاتی ہے جس کے نقطہ سیاست پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ اس نے سات آدمیوں کا ایک مکالمہ لکھا ہے جن میں سے ہر ایک اپنا اپنا مذہبی نقطہ نظر رکھتا ہے جسے وہ نہایت صاف اور دوستانہ طریقہ پر پیش کرتا ہے اور مذہبی تصورات کے شخصی پہلو کے متعلق بڑی بصیرت کا اظہار کرتا ہے



دینس) کا ایک کیتھولک امیر مختلف مضامین خاص کر مذہب پر بحث کرنے کے لئے اپنے دسترخوان پر مختلف دوستوں کو جمع کرتا ہے۔ اس بحث میں حصہ لینے والوں میں کیتھولک میزبان کے علاوہ ایک لوتھر کا پیرو ہے۔ ایک کاتھولک کا ایک یہودی ہے اور ایک مسلمان۔ اب دو شخص ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ سے ایسی توحید کا حامی ہے جو سب میں مشترک ہو سکتی ہے۔ جس صفائی سے ہر نقطہ نظر حقیقت کا جامہ پہنے ہوئے پیش ہوتا ہے وہ حقیقت میں قابلِ داد ہے صرف لوتھر کے پیرو کو اس لئے کسی قدر مدغم رنگوں میں پیش کیا ہے۔ بہر حال وہ کوئی بڑا کھڑکس معلوم نہیں ہوتا۔ ایک موقع پر جب کہ اس میزبان نے دسترخوان پر اصلی سیبوں میں کچھ مصنوعی سیب بھی ملا دیئے ہیں تو سب ہمالوں میں سے صرف لوتھر کا پیرو ہی ایسا سادہ لوح ہے جو مصنوعی سیب کو اٹھا کر کھانے لگتا ہے میزبان جو ہمیشہ معصوم عن الخطا کلیسا کی تعلیم کا حوالہ دیتا ہے مگر تعصب اور تنگ دلی نہیں برتاؤ مذکورہ بالا واقعہ سے یہ اخلاقی سبب اخذ کرتا ہے کہ اگر بصارت جو چارے جو اس میں سب سے زیادہ تیز ہے دھوکہ کھا سکتی ہے تو روح جو اس میں مفید ہے حقائق اعلیٰ کا علم کس طرح قابل کر سکتی ہے جب ہر نقطہ نظر کے متعلق پوری تشریح اور اظہارِ علمیت ہو چکا ہے تو گفتگو ختم ہو جاتی ہے۔ گو کوئی حقیقی نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ سب ملکر یہ گانا گاتے ہیں وہ دیکھو کہ سب بھائیوں کا اتفاق سے رہنا کس قدر خوب صورت اور دلکش بات ہے۔ اس کے بعد دوست بغل گیر ہو کر رخصت ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حیرت انگیز اتفاق سے نیکی اور پارسائی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور ملکر مطالعہ کرتے ہیں۔ اور گو ہر ایک اپنے مذہب پر قائم رہتا ہے لیکن بعد ازاں وہ مذہب کے سلسلہ پر کوئی بحث نہیں کرتے۔“

لوڈن نے یہ کتاب اپنی عمر کے تریسٹھویں سال یعنی ۱۷۹۳ء میں لکھی۔ اسکو چھاپا نہیں گیا لیکن اس کے قلمی نسخے لوگوں میں چکر لگاتے رہے اور مترجموں اور اٹھا دھول صدی کے علما اس سے خوب واقف تھے۔ اکثر بڑی خوفناک چیزیں کہ اس کا ذکر کیا جاتا ہے بہت کم افراد نے جن میں سے لیبنتز (Leibniz) ہی ہے یہ رائے غلط ہے کہ اس کو چھاپ کر شائع کر دینا چاہئے۔ لیبنتز کو اپنے بڑھاپے کے وقت یہ خیال پیدا ہوا



لیکن ۱۸۴۱ء تک کسی نے اس کو نہیں چھاپا جبکہ گوہرو (Guhrauer) نے اسکو ایک مختصر سے ترجمہ کی صورت میں شائع کیا۔ یہ ان باتوں کی ایک مثال ہے جو چند صدیاں قبل متفقہ طور پر بے دینی اور بیطنت قرار دی جاتی تھیں جو نگر بوڈن نے خود نہیں بتایا کہ ان سات شکلیں میں سے کونسا شخص اُس کے اپنے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے اس لئے اس کے متعلق لوگوں کی رائے مختلف ہے۔ ایک عرصہ تک عام خیال یہ تھا کہ بوڈن یہودیت کو پسند کرتا ہے کیونکہ اس مذہب کا نمائندہ اُس مکالمہ میں خاص قوت اور علم کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن اگر ہم بوڈن کے اُن مذہبی میلانات کا بھی لحاظ کریں جن کا اظہار اُس نے اور موقعوں پر کیا ہے اور اس مکالمہ سے اُن کا مقابلہ کریں تو ہماری رائے اس سے مختلف ہوگی۔ اس سے پیشتر کا ایک خط موجود ہے جو بوڈن نے اپنے ایک دوست کو لکھا جس میں اُس نے توحید کلی کی حمایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے مذہب کے متعلق مختلف خیالات سے گمراہ مت ہو۔ دل و جان سے صرف اسی حقیقت پر قائم رہو کہ سچا مذہب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک پاک روح اپنا رخ خدا کی طرف رکھے۔ یہی میرا مذہب ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہی سچا مذہب ہے وہ آگے چل کر یہ بتاتا ہے کہ اگر وقتاً فوقتاً اعلیٰ درجہ کے انسان بطور اسوۂ حسنہ نوع انسان میں پیدا نہ ہوتے رہیں تو لوگ اندھیرے میں بھٹکے سمجھیں۔ بنی اسرائیل کے بزرگان خاندان اور انبیاء اور یونان اور روما کے عارف ایسے ہی لوگ تھے۔ افلاطون کی اُس نے خاص طور پر تعریف کی ہے۔ اس لئے کہ اُس نے خدا اور بقائے روح کی تعلیم دی جو کچھ افلاطون نے شروع کیا تھا اُس کو مسیح نے پورا کیا اور اس کے بعد خدا کے منتخب لوگ اسی راستہ کی تعلیم دیتے رہے۔ اُس مکالمہ میں وہ شخص جو توحید عام کی حمایت کرتے ہیں انہوں نے بھی اس ارتقائی وحی کے خیال کی تائید کی جس کے مطابق مہسوی عیسوی اور محمدی مذاہب سے پیشتر اور اُن کے ساتھ ساتھ بھی ماضی انسان کے بعد دیگرے نوع انسان کو پیغام دیتے رہے ہیں۔ ٹورالبا (Toralba) کہتا ہے کہ بہتوں مذہب وہی ہے جو قدیم ترین بھی ہے۔ سب سے پہلے انسان نے اپنا علم اور تقویٰ براہ راست خدا سے حاصل کیا۔ خود بائبل کی شہادت کے مطابق ایک خدا میں ایمان یہودی مذہب سے پہلے ہی موجود تھا (Enoch Abel) اور (Noah) کا مذہب بھی تھا اور یہی ایوب کا



مذہب تھا جب لوگوں نے اُس فطری مذہب کو ترک کر دیا جو عقل کے ساتھ اُن کی طبیعت میں ودیعت کیا گیا ہے تو وہ گمراہ ہو گئے۔ فطری قانون اور فطری مذہب انسان کے لئے کافی ہے اس کے علاوہ تمام مذاہب عیسائیت یہودیت اسلام اور دیگر غیر عیسوی مذہب سب کے بغیر کام چل سکتا ہے۔ فطری مذہب کے لئے کسی مخصوص تعلیم و تربیت کی ضرورت نہیں۔ انسان اُس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور وہ انسان کی فطرت میں موجود ہے۔ جو عقل میں ودیعت کی گئی ہے وہ نیک و بد میں تمیز کر سکتی ہے۔ خاص خاص لوگوں میں یہ مذہبی اور اخلاقی قابلیت دوسروں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ لوگوں کی طرح نورِ آلبا بھی اخلاط کا بڑا مداح ہے کہ نورِ الہی کی مدد سے حقائقِ الہیہ کے متعلق اس نے اتنا عرفان حاصل کیا۔ خدا کی فطرتِ لامحدود ہے۔ خیال کی رسائی بھی اُس تک نہیں پہنچ سکتی۔ الفاظ اس کو ادا کر سکیں۔ خدا کی ہستی کے متعلق ہم حقیقت سے قریب ترین ہوتے ہیں جب ہم اُس کو ایک ایسی ہستی سرمدی کہتے ہیں جو تمام جمہیت سے بالاتر ہے خیرِ لامحدود و عقلِ لامحدود اور قوتِ لامحدود ہے۔ اس خیال میں حکمائے یونانی و عربی اور نبی اسماعیل سے متفق ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خیال یقیناً فطرت کے لئے لہائے میں پیدا کیا ہے۔ نورِ آلبا کی ایک اور خصوصیت بھی ہے جس سے ہمیں بوڈون یاد آجاتا ہے۔ گو اکثر باتوں میں وہ اپنے زمانہ سے بہت آگے ہے لیکن ایک بات میں وہ اپنے زمانہ ہی کی صحیح پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ وہ جادو اور شیطان کا پوری طرح قائل ہے اور اُس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے جس میں اُن لوگوں کو بے دین قرار دیا ہے جو چڑیلوں کو سزا دینے میں اعتیاد اور رحم کی سفارش کرتے ہیں۔ جن لوگوں پر جن بھوت سوار ہے اُن کے ساتھ نرمی برتنا اُس کے نزدیک شیطان کی تحریک کا نتیجہ ہے۔ ہفت مشکلیں کے دوسرے باب میں اس مسئلہ پر نورِ آلبا اور سینیاس (Senamus) میں بحث ہوتی ہے۔ موخر الذکر خیالات میں نورِ آلبا سے بہت قریب ہے۔ نورِ آلبا کہتا ہے کہ جدید طبعیت میں ایک بڑا نقص ہے کہ وہ تمام اشیاء کی توجیہ فطری قوانین سے کرنا چاہتے ہیں اور خدا و شیطاں کی مداخلت کے قائل نہیں۔ سینیاس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ان چیزوں کو تسلیم کر لیا جائے تو تمام علم فطرت بیکار ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مبین فطری قوانین پر قائم ہے۔ اپنی تائید میں نورِ آلبا شیطاں کے



بہت سے قصے بیان کرتا ہے۔ لوتھر کا پیر و بھی اس میں پوری طرح اُس کی حمایت کرتا ہے۔ سیناس یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ایسے شیاطین ہوں بھی جو عالم طبیعی میں مداخلت کر سکتے ہوں تو بھی اُن کے ذریعہ سے کرامات اور معجزہ کی توجیہ یقینی طور پر نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں اگر شیاطین کی مداخلت کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر کیوں نہ فطرت میں ہر شے کی توجیہ شیاطین ہی سے کی جائے علاوہ ازیں وہ اس ضرورت پر زور دیتا ہے کہ چڑیلوں کے قصوں کی پوری طرح تحقیق اور تنقید کی جائے۔

لوتھر آلبا کا نقطہ نظر تو دن کا اپنا نقطہ نظر ہے جیسا کہ اس کے اپنے ذاتی بیانات سے معلوم ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ سیناس کی زبانی اس پر ایسی تنقید کرتا ہے جس کا جواب لوتھر آلبا سے بن نہیں پڑتا سیناس ہفت شکلیں کی روح تنقید ہے اس سوال کا جواب کہ مذہبی جھگڑوں کا فیصلہ کون کر سکتا ہے لوتھر کا پیر و یہ دیتا ہے کہ مسیح جو خدا ہے لیکن سیناس اس کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ مسیح کی الوہیت خود زیر بحث ہے کاونی شاہدوں پر اور منقولات پر اعتبار کرتا ہے سیناس اس سے پوچھتا ہے کہ سچے شاہدوں اور سچی شہادتوں کو کہاں سے تلاش کریں۔ کیتھولک کلیسا کو پیش کرتا ہے لیکن سیناس پوچھتا ہے کہ کلیساؤں میں سے کس کلیسا کو سچا مانیں لوتھر کا پیر و بائبل کو مستند مانتا ہے اور مسلمان قرآن کو۔ لوتھر آلبا مراخضہ الی الاسناد کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا فیصلہ عکاسی کر سکتے ہیں۔ اس پر سیناس دریافت کرتا ہے کہ یہ عکاس کون ہیں؟ اور جب ان میں کیتھولک یہ تقاضا کرتا ہے کہ مذہب کے اصول و فروع یا ضروری اور غیر ضروری عناصر میں تمیز قائم کرنی چاہئے تو سیناس کہتا ہے کہ جھگڑا ہے ہی اسی پر کہ ان کے درمیان خط فاصل کہاں کھینچا جائے۔

لوتھر آلبا کے فطری مذہب کی طرف بھی لوتھر آلبا کا وہی انداز ہے جو اسلام پہ دیت عیسائی اور غیر عیسائی مذہب کی طرف ہے وہ کہتا ہے کہ یہ مذہب خدا کو منظور ہیں اگر سچے دل سے ان پر عمل کیا جائے وہ بذات خود ہر معبد میں جانے کے لئے تیار ہے وہ نہ کیتھولک جیسے کٹر مذہبی شخص کی دل آزاری کرنا چاہتا ہے اور نہ اس شخص کی جس کا ایمان صرف توحید پر منحصر ہے وہ مذہب فطری کو مذہب مروجہ کا مخالف قرار نہیں دیتا۔ لوتھر آلبا سیناس کی زبان سے ایسے خیالات کا اظہار کرتا ہے جو ادعائیت کی تصحیح کرتے ہیں



اور تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اداائیت میں مذاہب مسئلہ کی طرح مذہب فطرت بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ اگر اس کا نقطہ نظر وہ بھی ہو جو ٹورالبا کا ہے پھر بھی اس میں ایسے اشارات پائے جاتے ہیں جو ٹورالبا کے خیالات سے بہت آگے لیجاتے ہیں یہ ناممکن نہیں ہے کہ آخر عمر میں دینیات اور جنیات کے متعلق اس کو اپنے پہلے خیالات میں شک پیدا ہو گیا ہو اور اس نے اپنے شک کو سیناسس کی زبانی ادا کر دیا ہو بغیر اس کے کہ اس کی بنیاد پر وہ کوئی نیا تصور قائم کر سکے گا

مذہب فطری کو زیادہ وسیع حلقوں سے آشنا کرنے والا اور اس کو زیادہ مکمل صورت میں پیش کرنے والا (Lord Herbert of Cherbury) چربری کا رہنے والا لارڈ ہربٹ ہے۔ اس کی کتاب (De Veritate) صداقت کے مسئلہ میں شائع ہوئی۔ استھوسیس گر دیٹوس کورن ہرٹ اور پوٹون کی طرح وہ ایک اہل سیاست تھا جو اپنے زمانے کے جمہوری معاملات میں حصہ لیتا تھا اور اسے حالات کے مقابلہ کرنے اور وسیع تجربہ حاصل کرنے کا موقع حاصل تھا۔ وہ ویلز کے ایک باحیثیت خاندان کا رکن تھا۔ اس کے اجداد صاحبان سیف تھے اور خود اس کی طبیعت میں جنگجوئی موجود تھی اس کی نوک جنگلوں اور مبارزوں سے بھری ہوئی ہے اس کی تلوار نیام میں بے تاب رہتی تھی اگرچہ وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کو صرف دوسروں کی حمایت میں لکالا وہ ۱۵۸۶ء یا ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوا بہت اچھی تعلیم پائی جسے اس نے مسلسل جاری رکھا اس کی خواہش یہ تھی کہ دنیا داری کی تعلیم حاصل کرے سولہ برس کی عمر میں اس نے ایک دولتمند وارث سے شادی کر کے آکسفورڈ میں تعلیم پائی اور وہاں سے دوبارہ کی طرف رخ کیا بعد ازاں اس نے کچھ وقت مارس آف آرنج کی چھاؤنی میں صرف کیا المانیہ اور اطالیہ میں سیاحت کی اور کئی سال تک فرانس میں انگریزی سفیر رہا لیکن نہ چھاؤنی میں اور نہ دربار میں اور سیاسی ملازمت میں کبھی اس نے اپنے محبوب مطالعہ کو ترک کیا اس نے اپنی مشہور تصنیف پیرس میں ختم کی اور گر دیٹوس کے سامنے پیش کی۔ اگرچہ گر دیٹوس کی رائے اس کے متعلق بہت اچھی تھی لیکن ہربٹ کو اس کے چھاپنے میں بہت تاخیر ہو گئی تھی اسے معلوم تھا کہ مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو جائیگا ایک روز وہ اپنے نور آفتاب سے روشن کمرے میں بیٹھا ہوا گونگوں میں مبتلا تھا اور کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا تھا اس نے



ارادہ کیا کہ اپنے شکوک کو فوق الفطرت فیصلے کے سپرد کر دے۔ کتاب کو ہاتھ میں لیکر اس نے گھٹنے ٹیک لئے اور خدا سے جو نور ظاہر اور نور باطن دونوں کا خالق ہے التجا کی کہ اس پر کوئی نشان ظاہر ہو جو کتاب کے شائع کرنے کے لئے اس کی ہمت افزائی کرے اور یہ ارادہ کیا کہ اگر کوئی نشان ظاہر نہ ہو تو کتاب کو شائع نہ کرے اس کو فوراً ایک دھیمی آواز سنائی دی جو صاف آسمان سے آتی ہوئی معلوم ہوئی وہ کسی زمینی آواز سے مشابہ نہ تھی۔ اس پر اس نے یقین کے ساتھ کتاب کو شائع کر دیا۔ یہ واقعہ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے ان خیالات کے تناقض نہیں ہے جو اس نے اس کتاب میں ظاہر کئے ہیں کیونکہ اس کا یقین ہے کہ خدا کی فعلیت صرف عقل انسانی ہی میں نہیں پائی جاتی وہ خاص طریقوں سے انسانوں کی دعاؤں کا جواب بھی دیتا ہے۔ بوٹون کے تورالباکا طبع وہ معجزات کا بھی قائل ہے اس کتاب کے شائع ہونے کے پچھڑے ہی عرصے کے بعد اس کو سفارت سے واپس بلا لیا گیا کیونکہ اس کی جرات جیمز اول (James I) کی مثالانہ تدبیر کے موافق نہ تھی اس نے اپنی باقی زندگی کچھ تو لندن میں گزار دی اور کچھ ویلز میں اپنی جاگیر پر۔ اور تاریخی و فلسفیانہ مطالعہ میں مشغول رہا۔ خانگی جنگ کے شروع ہونے پر اس کو کچھ تامل تھا لیکن آخر کار وہ پارلیمنٹ کے حامیوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ وہ بہت خوش ہوا اگر وہ اپنے شروع کے زمانہ کی طرح جمہوری زندگی اور ذاتی مطالعہ کو ساتھ ساتھ چلا سکتا لیکن سیاسی مایوسیوں کا رنج اس کی طبیعت سے کبھی نہیں مٹا۔ ۱۶۲۵ء میں اس نے وفات پائی۔ ہربرٹ نے اپنے مذہب فطری کی تعلیم کے لئے ایک نظریہ علم قائم کیا جو تاریخی و کیمپی سے خالی نہیں اگر ہمیں صداقت کا ادراک ہو سکتا ہے تو اس مقصد کے لئے ضرور ہماری طبیعت میں کچھ ملکات ہونگے حائے ظاہری و باطنی اور عقل لقاد کے علاوہ ہم میں ایک جبلت ہے جو ایسے حقائق تک پہنچاتی ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ اس قسم کی روایتی تعلیم میلنکٹن (Melancton) اور اس کے پیروؤں میں بھی ملتی ہے جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں۔ ہربرٹ کے نزدیک یہ ملکات ان حقائق کلیہ کی بناء ہیں جو مختلف مذاہب کے مقابلے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس میں مخصوص بات یہ ہے کہ کس طرح اس نے ان حقائق عامہ کے ماخذ کو ان جبلتوں کے ساتھ ملایا ہے جو فرد اور نسل کے تحفظ کی کفیل ہیں جس



جبلت سے وہ پیدا ہوتے ہیں وہ ہر فرد اور تمام کائنات کی بنیادی قوت ہے جس کو وسیع معنوں میں تحفظ ذات کی جبلت کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے خدا کی بصیرت اور پیش بینی ظہور پذیر ہوتی ہے کائنات میں غیر شعوری طور پر اسی جد کے لئے کوشاں ہے جو اس کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اور چونکہ تصورات مشترک تحفظ حیات اور قیام صلح کے لئے مد ہوتے ہیں اس لئے تحفظ ذات کی جبلت ان کو تسلیم کرتی اور ترقی دینا چاہتی ہے۔ اسی لئے جو صداقتیں فرد اور جماعت کے لئے نہایت اہم ہیں وہ جبلت تسلیم کی جاتی ہیں ان پر جو ناجائز اضافے ہو گئے ہیں اگر ان کو دور کر دیا جائے اور ان میں ایک ترتیب پیدا کی جائے تو عقل الہی کا ایک خلاصہ دستیاب ہو جاتا ہے اس قسم کی صداقتیں مفصلہ ذیل ہیں متناقض بیانات سب صحیح نہیں ہو سکتے، تمام اشیاء کی علت اولیٰ ایک ہے، فطرت کا کوئی کام بیکار نہیں، دوسروں کے ساتھ کوئی ایسا ہر تاؤ مست کرو جو تم نہیں چاہتے کہ وہ تمہارے ساتھ کریں، اسی طرح سے نہایت اہم منطقی، اخلاقی اور مذہبی تصورات جبلت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر برٹ ان باتوں کے متعلق محض اشارات ہی پر اکتفا کرتا ہے۔ خالقِ اصلیہ کا تعلق جبلت سے اچھی طرح واضح نہیں کرتا۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں کے درمیان بہت سی نفسانی کڑیاں مہیا کرنی پڑیں گی پیشتر اس کے کہ ہم سمجھ سکیں کہ کس طرح تنازع للبقا اس امر کا محرک ہوتا ہے کہ ہم بعض تصورات کو بے قراری دیں۔ ہر برٹ ان واسطہ کی کڑیوں کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور بعض اوقات تو جبلتوں اور خالقِ اصلیہ کو مرادف ہی سمجھتا ہے۔

ہر برٹ اپنے مخالفوں پر حملہ کرنے کے لئے تین محاذات قائم کرتا ہے پہلا ان کے خلاف جو ایمان کو علم سے بالاتر سمجھتے ہیں اور جو ایمان سے اپنے فرقہ کے اعتقادات مراد لیتے ہیں اور اپنے اعتقاد کو عاقبت کی عقوبت کی دھمکیوں سے منوانا چاہتے ہیں اور عام طور پر اس قسم کے اعتقاد کے ساتھ ساتھ فطرت کو ذلیل بھی سمجھتے ہیں۔ اس قسم کا ایمان عین بے دینی ہے کیونکہ یہ اس خالق کی تردید کرتا ہے جس نے اپنے آپ کو فطری جبلتوں میں ظاہر کیا ہے۔ دوسرا حملہ ان لوگوں پر کرتا ہے جو ہر بات کو استدلال سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی مدرستی نمائش علم اس حقیقت سے نا آشنا



ہوتی ہے کہ جبلت اور عارضہ ظاہری و باطنی عقل سے بلند تر ہے کیونکہ جبلت کا ظہور محض استدلال کی بیداری سے پہلے ہوتا ہے اور اس سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ جبلت سب میں پائی جاتی ہے وہ پورے یقین کے ساتھ بے تامل عمل کرتی ہے اور بقائے ذات کے لئے ایک شرط لازم ہے تیسرا علم وہ ان لوگوں کے خلاف کرتا ہے جو جو اس ہی تمام علم کا اخذ سمجھتے ہیں اور جو نفس کی اصل حالت کو لوح سادہ کی طرح قیاس کرتے ہیں۔ لیکن یہی بنیادی تصورات تجربہ کے لئے لازمی شرائط ہیں۔ خود اشیاء اس بات کی حکمت نہیں چھوڑ سکتیں کہ ہم ان پر رد عمل کریں۔ لوگوں میں ایک قسم کے تصورات کا پایا جانا جبلت کے وجود کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا وجود خدا کی جھلائی سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کیونکہ خدا انسانوں کو بے چارگی میں نہیں چھوڑ سکتا۔

فطری مذہب اسی قسم کی جبلت اس پر قائم ہے۔ ہر تربط اپنے سولہ عمری ہیں۔ فطرت اس پر بحث کرتا ہے۔ ہم میں ایسے ملکات اور جذبات موجود ہیں جن کے لئے تجربہ کا مواد موافق جو صلیب میدان عمل پیش نہیں کرتا۔ اور ان جذبات کو اس محدود تجربہ سے پوری تسکین بھی نہیں ہوتی۔ صرف ایک کامل، سرمدی اور لامحدود ہستی ہماری تسکین کامل کا باعث ہو سکتی ہے۔ ان جذبات کا صحیح معروض خود خدا ہے لہذا ہر صحیح الفطرت شخص میں یہ محکمہ مذہبی پایا جاتا ہے گو اس کا ارتقاء نہایت مختلف طریقوں سے ہو اور وہ کسی خارجی عبادت میں ظاہر نہ ہو۔ پانچ تفسیروں پر مذہب کی بنیاد قائم ہے جو ہر طبقہ صحیح میں ایک اعلیٰ ترین ہستی الہی کا وجود ہے اس ہستی کی پیش کش کرنی چاہئے اسکی پرستش کا سب سے اہم جز فنیکی اور پارسانی ہے۔ تجدید اور جرم سے توبہ کرنی چاہئے۔ اس زندگی کے بعد اعمال کی جزا اور سزا ملے گی۔ مختلف مذاہب میں ہر وہ بات جو ان اعتقادات کی ترویج نہیں کرتی بلکہ تائید کرتی ہے اس پر ایمان لانا چاہئے۔ اگر گمبہ لوگ ایسے ہیں جو ان کو صحیح نہیں سمجھتے تو یہ اس لئے ہے کہ بہت سے غلط اور نامناسب تصورات مذاہب صروج میں داخل ہو گئے ہیں۔ اور بعض لوگ ان سے بیزار ہو کر تمام مذاہب کو بلا استثناء مذہب فطری رد کر دیتے ہیں۔ مذہب کے لئے یہ پانچ ارکان کافی ہیں۔ یہیں چاہئے کہ ان کو مضبوط پکڑیں اور بحث طلب مسائل کو ہر طرف کر دیں۔ اس فطرت کے ذریعہ جس پر مذہب فطری کی بنیاد ہے انسان کو ایک مسلسل باطنی وحی ہوتی رہتی ہے



جس سے وہ مذہبی پیشواؤں کے پند و نصائح سے آزاد ہو جاتا ہے کہ  
 سیناس کے یہ الفاظ ہر برٹ پر بھی لازم آتے ہیں کہ مذہب میں لازمی اور  
 غیر لازمی کے درمیان خط فاصل کیسے پڑا کوئی آسان کام نہیں اس بات کا ثبوت بھی دشوار  
 ہے کہ یہ پانچ ارکان تمام مذاہب میں پائے جاتے ہیں اور اگر ان کا عام ہونا ثابت  
 بھی ہو جائے تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جبلت پر قائم ہیں اور اگر فرض بھی کر لیں کہ  
 ان کا ماخذ جبلی ہے تو جبلت میں سے ان کا طریق ارتقا واضح کرنا پڑیگا۔ ہر مذہب کے طرز  
 بیان میں جبلت اور ادرائیت بہت سے بہت سے علمیاتی نفسیاتی اور مذہبی مسائل کو  
 راستے میں حل کئے بغیر گزر جاتا ہے لیکن وہ انداز خیال جس کا خاکہ اس لئے پیش کیا ہے  
 ایک زبردست طبیعت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت  
 ہے۔ اس سے ایک ایسے مذہبی احساس کا وجود ثابت ہو گیا جو تمام مذہبی ملتوں سے  
 آزاد ہے اور ان سب کا اتفاق ہے کہ



# بائسٹم

مذہبی تخیل (JAKOB BÖHME)

لارڈ ہرٹ شغلہ سیف قلم کے امین اپنا وقت تقسیم کرتا رہا۔ وہ پیرس کے دربار کے سیاسی مشاغل سے بچھراپنے مطالعہ کی طرف واپس آیا اور اپنی تصنیف (De Veritate) صداقت شروع کی لیکن اس عہد کا یہ تقاضا کہ نئے خیالات پیدا کئے جائیں اور ان قیود و حدود کو توڑ ڈالا جائے جن میں اصلاح کلیسا کی تحریک بہت جلد مقید ہو گئی تھی، کسی قدر کم شان و شوکت سے ظہور پذیر ہو (Jakob Böhme) یعقوب بوہم نے اپنی نقش ووزیر کی ستاری اور قالب کو چھوڑ کر اپنی کتاب (Morgenröte im Aufgang) طالع شفق لکھنی شروع کر دی۔ قلم اٹھانے سے پہلے وہ بھی کچھ دینا دیکھ چکا تھا مویچوں کی شاگردی کرتے ہوئے وہ شہر ہشہر گھوم چکا تھا بعد ازاں اس نے (Görlitz) گورلٹس میں سکونت اختیار کر لی کارخانے کے سکوت میں اس کا دماغ بھی اس کے ہاتھوں سے کم مصروف کار نہ تھا۔ وہ بالکل ان پڑھ بھی نہ تھا وہ اپنے آپ کو فلسفی اور محقق فطرت کہتا تھا اور علم ہیئت کی کتابوں سے بھی اس کو کسی قدر واقفیت تھی بڑے تعجب کی بات ہے کہ وہ اس حد تک کوپرنیکس کے نظریہ کا قائل تھا کہ زمین اور اس کے علاوہ بہت سے دوسرے سیاروں کا سورج کے گرد گھومنا اس کے نزدیک صحیح تھا (Paracelsus) کی فلسفہ طبیعی کی کتابیں وہ پڑھ چکا تھا۔ غالباً وہ صوفی (Valentin Weigel) کی تصانیف کے قلمی نسخے بھی دیکھ چکا تھا



جو لوگوں کے ہاتھوں میں گشت لگا رہے تھے جن میں پیراسیلیس کے خیالات کو قدیم صوفیہ کی تعلیم کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا تھا علاوہ انہیں وہ ایک پارسانہ شخص تھا اور اپنی انجیل اور لوتھر کی تعلیم سے خوب واقف تھا۔ لیکن وہ خود اپنے مسائل پیدا کرتا ہے اور اس قدر ذہنی قوت اور آزادی سے ان پر بحث کرتا ہے کہ اس کی تصانیف اب بھی بہت قابل قدر معلوم ہوتی ہیں۔ وہ ادعا کرتے ہیں کہ حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے بولٹن اور ہربرٹ نہ ہی مسئلے پر صرف خارجی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں لیکن بولہ کے لئے یہ مسائل اپنے فرقے کے دائرہ تصورات کے اندر پیدا ہوئے وہ ان پرسلسل غور و خوض کرتا رہا یہاں تک کہ اس کے طوفان خیال نے تمام بند ٹوڑ ڈالے اپنی سادہ اور مستحکم خود اعتمادی کے لحاظ سے گورٹسز کا یہ موعی عہد نشاۃ جدیدہ کا خاص اندازہ رکھتا ہے یہی انداز اس کی تعمیر فکر کے عناصر میں بھی پایا جاتا ہے جو بہت سے واسطوں اور بہت سی تبدیلیوں کے بعد اس تک پہنچے اور جو اس زمانہ کی فلسفہ اور سائنس کی تحریکوں کی پیداوار تھے۔ اس کو جو کچھ دستیاب ہو سکا اس نے اس مسئلے کے حل کرنے میں صرف کیا جس کے متعلق ایک عرصہ تک وہ مایوس رہ چکا تھا یہ اس امر کی ایک عظیم الشان مثال ہے کہ کس طرح حکیمانہ انداز طبیعت وہاں بھی جلوہ گر ہوتا ہے جہاں ظاہری اور باطنی حالات اس کے مانع ہوتے ہیں اس کی طبیعت میں ان خیالات کی اتنی طویل خلفشار اور کشمکش رہ چکی تھی کہ جب اس کو ان کا حل ممکن معلوم ہوا تو اس کو وحی والہام کی طرح محسوس ہوا اپنی کتاب شفق کے انیسویں باب میں اس نے بیان کیا ہے کہ کس طرح اس کے شکوک کے اندر نور یقین پیدا ہوا اور اسے ایسا معلوم ہوا کہ وہ زندگی موت کے قلب میں نفوذ کر گئی ہے۔ اس وقت اس کی عمر پچیس برس کی تھی روایت یہ ہے کہ اس کے بنیادی تصورات اس پر ایک حال کی کیفیت میں منکشف ہوئے جو ایک چمکتی ہوئی کنجی کو دیکھتے دیکھتے اس میں پیدا ہو گئی تھی ان خیالات کو پختہ و رسا ہونے میں اور بارہ برس لگے تب اس نے ۱۶۱۲ میں اپنی پہلی کتاب شفق صبح (Die Morgenröte) تصنیف کی ریکٹر (Reeter) یاد دہی علاقہ کو یہ بات بہت ناگوار گزری کہ ایک موعی فلسفے میں قدم رکھنے کی جرات کرتا ہے اس نے سر نمبر بولہ پر کفر کا فتویٰ لگایا اور مجسٹریٹوں کو ترغیب دی کہ اسے لکھنے سے روک دیں کچھ عرصے کے لئے اس شریف النفس انسان کو شہر چھوڑنا



پڑا لیکن بوجھ نے صرف چند سال تک اس ممانعت کی پروا کی عمر کے آخری سالوں میں وہ کثیر التصانیف ہو گیا اس لئے ۱۶۲۴ء میں گورنمنٹ میں وفات پائی کہ بوسے کے لئے مذہبی مسئلے کی دو خاص صورتیں تھیں اس بات کے احساس سے کہ خارجی دنیا میں انسان کس قدر بے حقیقت ہے اسے نہایت رنج و قلق ہوتا تھا اس زمین سے وہ آسمان بہت دور ہیں جہاں بقول علما خدا کا مسکن ہے اجرام فلکیہ اور عناصر مکیانہ انسان کے معاملات سے بے نیاز اپنی اپنی راہوں پر چلتے ہیں خدا کی دوری اور فطرت میں انسان کی بے وقعتی اس کی راہ فکر میں سب سے پہلی رکاوٹ تھی علاوہ انہیں عالم انسان اور عالم فطرت دونوں میں خیر و شر کی بیکار اور پارسا دیندار اور بے دین دونوں کا دنیا میں برابر کامیاب ہونا اور دنیا کے بہترین حصوں کا غیر مذہب اقوام کے قبضے میں ہونا جن کی تقدیر پارسا اقوام سے بہتر معلوم ہوتی ہے یہ تمام سوالات حل طلب تھے مذہب کے لئے دوسرا سنگ مزاحمت یہ تھا کہ خدا کے وجود کے ساتھ نقص وہی کا وجہ دیکھے ہو سکتا ہے پہلے مسئلہ کو جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ دنیا نے مادہ اتنی کبیر ہے اور دنیا نے روح اتنی صغیر اور اتنی دور ہے اس لئے اس خیال سے حل کیا کہ خدا کی قوت اور اس کا جوہر تمام اشیاء کے ظاہر اور باطن میں جاری و ساری ہے۔ خدا خلقت سے علوہ نہیں ان دونوں کا تعلق روح اور بدن کا تعلق ہے عرش آسمان پر نہیں بلکہ ہمیں تمھارے اندر ہے جہاں الہی زندگی تمھاری روح میں مقش ہے خدا اور نہیں تم خدا کے اندر ہو اور خدا تمھارے اندر اور اگر تم پاک اور منزہ ہو جاؤ تو تمھیں خدا جو تم میں وہی قوتیں مل کر رہی ہیں جو خدا اور فطرت میں ہیں آگ پانی مٹی ہو اسب خدا ہے اگر یوں نہ ہو تو پھر تو شبیہ خدا کیسے ہو سکتا ہے تو بھی اسی چیز کا بنا ہوا ہے جس کا خدا بنا ہوا ہے جب تو زمین کو اور ستاروں کو اور زندگی کی گہرائیوں کو دیکھتا ہے تو تو خدا کو دیکھتا ہے اور اسی خدا کی ہستی میں تیری ہستی ہے یہ صحیح ہے کہ اجرام فلکیہ اور عناصر خالص خدا نہیں لیکن جس قوت سے وہ زندگی حاصل کرتے ہیں وہ تجھ میں بھی ہے۔ جوہر انسان کی باطنی تحریکات اس انداز کی ہیں جس طرح خدا میں پانی جاتی ہیں فطرت کے تمام اعمال میں خدا پوشیدہ اور مضمر رہتا ہے روح انسانی میں وہ ظاہر اور مدد رکھتا ہے۔ جب تک انسان خدا سے اس طرح جدا ہوتا ہے، گویا کہ یہ ایک علوہ ہستی ہے تب تک اسے خدا کا کچھ



اگر کوئی شخص اس انداز خیال کو ٹھکانہ سمجھے تو بولے اس کو یہ جواب دیتا ہے کہ سن اور دیکھ اور میرے خیال اور کفر میں تمیز کر۔ میری تحریر کا خزانہ نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے علاوہ ازیں میں ٹھکانہ نہیں بلکہ ایک واحد خدا کا جو سب کچھ ہے نہایت گہرا اور سچا علم رکھتا ہوں اسے معلوم ہے کہ کتنی کارزار نفس کے بعد وہ اس خیال پر پہنچا جس سے دنیا اس کی نگاہ میں زندہ ہو گئی اور اس نے محسوس کر لیا کہ روح کائنات دور اور ہیجانہ نہیں بلکہ تمام اشیاء کی جان ہے۔ اس نے ان خیالات کو برطرف کرنے کی کوشش کی لیکن خوف و حزن نے اسے مجبور کیا کہ وہ ان پر قائم رہے کہ

(Morgenröte in Aufgang Chap. XIX. XXV.) مذہب میں

تمام بُحد کو ساقط کر کے خدا کے ساتھ اتحاد یا طبع کی آرزو اس فلسفیانہ ضرورت کی مراد ہے جو تمام اشیاء کا باہم تعلق معلوم کرنا چاہتی ہے۔ ان دونوں کی تائید پیر سیلس کے فلسفہ فطرت کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ انسان کے عناصر وہی ہیں جو کائنات کے ہیں کہ

لیکن بوجہ فطرت کی صرف موجودہ حالت پر ہی غور نہیں کرتا۔ وہ اپنے آپ سے یہ سوال بھی کرتا ہے کہ یہ خارجی دنیا نے محسوس کس طرح پیدا ہوئی اور تمام اشیاء میں ایسی موافقت کیوں نہیں جس سے اس قسم کا غم و اندوہ ممکن نہ رہے جیسا خود اس کی طبیعت میں موجود تھا۔ پیر سیلس نے جو ایک انقلاب انگیز کیمیا داں اور طبیعی تھا۔ اس سوال کے حل میں ضرور اس کی رہنمائی کی ہوگی کیونکہ بوجہ پر اس کا بڑا اثر معلوم ہے۔ پیر سیلس کی تعلیم تھی کہ عناصر کا امتیاز تفریق و شکست کے عمل سے ظہور پذیر ہوا ہے جس نے سب معمول بڑی جرأت سے اس خیال کی پیروی کی کیونکہ نقص و بدی کا مسئلہ بھی اس راستے سے حل ہو سکتا ہے لیکن اخذ بدی کا مسئلہ اس کے لئے اور بھی دشوار ہو گیا تھا کیونکہ وہ خدا کو دنیا اور ارواح سے علوہ نہیں کر سکتا تھا اور ان کی زندگی کو خود خدا کی زندگی کا جزو سمجھتا تھا۔ بوجہ کے نزدیک بدی کی اصلیت یہی ہے کہ ہم اپنے آپ کو مجموعہ کائنات سے علوہ کر کے خود کو کل بننا چاہتے ہیں حالانکہ ہم ایک جزو ہیں اس سے دنیا میں عدم اتفاق بیگانگی جھگڑے اور آلام پیدا ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ کی بحث کو خرافاتی صورت میں پیش کرتا ہے اور انجیلی اور کیمیائی تصورات کو بعض اوقات عجیب و غریب لیکن اکثر لطیف شاعرانہ انداز میں ادا کرتا ہے وہ اپنے بیان کی خرافاتی اور مضحکہ خیز



سے پوری طرح آگاہ ہے۔ یہ کہ وہ بلند سوالات کا جو اس کی طبیعت میں اٹھتے ہیں کس طرح جواب دے سکتا ہے اس کی توجیہ وہ اس طرح کرتا ہے کہ اس کے اندر وہی روح ہے جو ازل سے کائنات میں رواں ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنے باطنی وجدانات اور کشش سے فطرت کی توجیہ کرتا ہے اور اپنے وار داست قلبی سے تمام اشیا کی قوت متحرکہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کائنات کے واقعات اور حادثات کو ناگہگ کی طرح مسلسل محسوس کرتا ہے انداز میں بیان کرتا ہے لیکن اس کی مراد یہ نہیں کہ کسی عین وقت میں کسی خاص مقام پر یہ واقعات معرض ظہور میں آئے۔ نہ ہی اس کی مراد ہے کہ یہ امور تاریخی طور پر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے گئے جن حقائق کو وہ واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے وہ دنیا کی قوتوں کی سرحدی پیکار کا بیان ہے اور یہ پیکار ایسی نہیں جو کسی زمانہ میں واقع ہوئی ہو اور ختم ہو گئی ہو وہ اسی وقت بھی جاری ہے۔ اور وہ خود اس میں مبتلا ہے۔ اس خیال کو اس نے حیرت انگیز صفائی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”ہر اسطیل یہ نہیں ہے کہ آسمان میں کوئی ایک خاص مقام ہے یا کوئی ایک خاص قسم ہے جس میں سے آتش الہی شعلہ زن ہوتی ہے۔ میں یہ جیسی تشبیہات محض پڑھنے والے کی کم فہمی کو مد نظر رکھتے ہوئے استعمال کرتا ہوں۔ کیونکہ زمین و آسمان میں کوئی ایسا مقام نہیں ہے جہاں خدا نہیں ہے یا اسے نہیں ہونا چاہئے۔“ اور اگرچہ میں نے یہاں یہ بیان کیا ہے کہ کائنات میں واقعات کیسے ظاہر ہوتے رہے اور اشیا کیسے صورت پذیر ہوئیں اور خدا کائنات میں کس طرح پھرتا پڑا، لیکن اس سے تم کو یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اس سے پہلے ساکن یا معدوم تھا اور اس کے بعد یکدم متحرک اور موجود ہو گیا۔ میں تو ایک ازلی حقیقت کو پڑھنے والوں کی کم فہمی کی وجہ سے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیان کرتا ہوں۔ ”فطرت کی آفرینش دائم و قائم ہے وہ آج بھی ویسے ہی پیدا ہو رہی ہے جیسے کہ شروع میں پیدا ہوئی تھی۔ صفات یعنی حادثات الہیہ کا آغاز ہے نہ وسط اور نہ انجام۔“ محققین یہ جان لینا چاہئے کہ میں یہ کوئی تاریخ بیان نہیں کر رہا جو میں نے کہیں پڑھی یا سنی ہو۔ میں خود جیستہ نئی کارزائے اندر موجود تھا ہوں۔ یہ سب کی بیان کرتا ہوں اور اس جنگ میں دوسرے لوگوں کی طرح اکثر پچھلاڑا بھی جاتا ہوں۔ ان بیانات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بالکل صحیح ہو گا کہ بوتہ کے خیالات کی تشبیح میں ہم اس کے خرافاتی انداز بیان کو زیادہ اہم نہ سمجھیں۔ بڑے اس نظریہ کا پوری طرح مخالف تھا کہ دنیا عدم سے



دجو دیں آئی ”بہت سے لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ زمین و آسمان عدم سے وجود میں آئے لیکن مجھے حیرت ہوتی ہے کہ ان شاندار لوگوں میں سے جنہوں نے یہ کہا ہے ایک بھی ایسا نہیں جس نے اس کے لئے کوئی صحیح دلیل پیش کی ہو۔ کیونکہ خدا تو وہی ہے جو ازل سے موجود تھا اور اب بھی ہے۔ عدم محض سے کچھ بھی نہیں نکل سکتا۔ ہر شے کی کوئی اصل اور بنیاد ہونی چاہئے۔ اگر کچھ اصل میں نہیں ہے تو اس میں سے کیا نکلیگا۔ فطرت کی تو یہ اگر ازل سے موجود نہ ہوتی تو نہ فرشتے پیدا ہوتے اور نہ زمین و آسمان ”بوہے کا یہ ایمان ہے کہ ایک وحدت مطلقہ سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ یہ لازمی ہے کہ کثرت اور امتیاز خدا کی فطرت ہی میں ہو۔ یہ کثرت و امتیاز پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ حیات کلیہ کا ایک سرمدی اور تار یک سرشتہ ہے۔ بوہے نے اپنی کتاب (Theosophischen Fragen) میں اسی خیال کو نہایت منطقی اور نفسانی صورت میں پیش کیا ہے خدا کی ذات صرف ایجابی ہی نہیں اُس کی ہستی کے نعم کے ساتھ ساتھ لاکھ مخالف عنصر بھی پایا جاتا ہے زندگی اسی ہاں اور نہ کی پیکار سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ مزاحم و مخالف عنصر نہ ہوتے تو کوئی لطف ہو نہ احساس۔ اور نہ ہی زندگی میں کوئی چیز ابھر سکے۔ اگر اصل فطرت میں ایجابی اور سلبی پہلو کا مخالف موجود نہ ہو تو ارادہ کا وجود بھی نہ ہو۔ وحدت مطلقہ میں کیا ہے جس کی وجہ سے ارادہ پیدا ہو سکے۔ بوہے اپنی خرافاتی زبان میں مخالفت کے اس عنصر اصلی کو غضب الہی اور بنیاد جہنم کہتا ہے۔ خدا کی فطرت کی اصل میں غضب بھی ویسا ہی موجود ہے جیسا کہ عشق۔ بہشت و دوزخ دونوں کی بنیاد خدا ہے۔ دنیا کی جتنی تیزی تلی سختی اور زہر ہے ان تمام مظاہر غضب کا ماخذ اگر خدا نہ ہو تو یہ کہاں سے آئے ہیں۔ لیکن حقیقت میں غضب ایک ایسا عنصر ہے جس کی وجہ سے عشق کا پوری طرح ظہور ہو سکتا ہے زندگی خود ایسی مخالفت کی متقاضی ہے۔ فطرت کے اندر مختلف صفات کے سوجھ بوجھ کی وجہ سے حرکت، نشوونما اور پہچان کا امکان ہے۔ بوہے (quality) کے لفظ کو اپنی سادہ لوحی سے اس سے ملنے چلتے جڑیں لفظ (quellen) اور (quelle) سے اخذ کرتا ہے جس کے معنی چشمہ کے ہیں۔ مصفت ایک حرکت، ایک چشمہ کا اُبنا یا ایک شے کا پہچان ہے اُس کے نزدیک مصفت اور حرکت ایک ہی چیز ہے۔ وہ اشیاء کے صفات کو ساکن و مردہ جہیں سمجھتا اُس کے نزدیک اشیاء فعلی قوتیں اور سیلان ت ہیں حرارت مثلاً



ایک صفت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ گرم کرتی، روشن کرتی، حل کرتی اور گھلاتی ہے۔ لہذا صفات اولیٰ کی کثرت تو جیسے کے لئے ایک امر واقعہ ہے کیونکہ اس کثرت و امتیاز کے بغیر نہ حرکت ممکن ہے نہ زندگی اور نہ شعور۔ لیکن شروع ہی سے ان اصلی قوتوں میں تعاون ہو جو وہ فطرت کی تئیں جو تلخی ہے وہ شیرینی کے احساس کی ازدنی میں مدد دیتی ہے تلخی خدا میں بھی موجود ہے لیکن بطور مغلبہ و رواں ہوا کے۔  
لیکن خدا کی وحدت اصل کو تسلیم کرتے ہوئے بھی زندگی کا ماحول نہیں ہوتا۔ دنیا کی سختی اور تلخی جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ایک اصلی وحدت کے ساتھ کیسے ہم آغوش ہو سکتی ہے خصوصاً خیر و شر کی ہیکار باطنی اور ظاہری دنیا میں کسی وحدت باطنی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتی۔ تمام مذہبی تخیل کے لئے بھی ایک بڑا عقذہ وحدت مطلقہ سے کثرت کا اخذ کرنا ایسا ہی دشوار ہے جیسے سوافقت مطلقہ سے مخالفت کا پیدا ہونا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نکتہ پر تو ہے کا خرافاتی تخیل اُس کے فکر پر پوری طرح غالب آگیا جہاں اُس کے جذبات میں اس قدر سچان معلوم ہوتا ہے اُس ناگہک کو اختصار سے پیش کرنا ناممکن ہے جس میں تثلیث کے اقامت صفات اولیہ اور لوح اصلیہ، اور گروہ ملائکہ سب کے سب حصہ لیتے ہیں۔ سب سے اہم بات اُس میں یہ ہے کہ خدا کی فطرت کا ایک عنصر یعنی عنصر غیب پیش قدمی کرتا ہے تاکہ دنیا پر حکومت کرے۔ وہ زندگی کا ایک عنصر یا ایک پہلو ہوئے پر قیامت نہیں کرتا بلکہ جزو سے کل ہونا چاہتا ہے۔ یہی ابلیس ہے جو اپنے نور سے چندھیا کر اور اپنی قوت اور مرتبہ سے مغرور ہو کر اور اپنے آپ کو مرکز کائنات سمجھ کر خدا کے اوپر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور خدا سے زیادہ شاندار صفات کا حامل ہونا چاہتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ تمام پر خاش اور الم پیدا ہوتا ہے جو تمام دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک ایسی آگ بھڑک اٹھتی ہے جو پھر کبھی نہیں سمجھتی خدا و وحدت اصلی سے ٹٹ کر دست بگریاں ہو جاتے ہیں سخت مادہ اگر فضا میں جا پڑتا ہے اور دنیا کی وہ شکل قائم ہو جاتی ہے جو ہم دیکھ رہے ہیں۔ لہذا بشر انسان سے پہلے بھی موجود تھا اس کی اصل خود فطرت میں موجود ہے۔ یہاں ہوتے اُس مقام پر پہنچا ہے جہاں موسیٰ کی کتاب میں قصہ آفریش شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس قصہ پر اس کو کوئی بڑا ایمان نہیں ہے کیونکہ اُس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس میں بہت سی باتیں فلسفہ اور عقل کے قطعاً خلاف ہیں



اسی وجہ سے اُس کو کبھی یقین نہیں آ سکتا تھا کہ موسیٰ جیسا اعلیٰ درجہ کا انسان جس کا مصنف ہے۔ خود اپنی روح کی شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے وہ بہت حد تک اپنے ہی خیالات کی پیروی کرتا ہے علماء سے بھی وہ مرعوب نہیں ہوتا۔ فلسفیوں، ہیئت دانوں اور اہل دینیات کو مخاطب کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ مجھے ان کے طریقوں اور قاعدوں کی کچھ ضرورت نہیں کیونکہ میں نے ان سے کچھ نہیں سیکھا۔ میں ایک اور استاد کا شاگرد ہوں اور وہ استاد تمام فطرت ہے۔ "بوتے کو خاص طور پر ان لوگوں پر غصہ آتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے ارادہ سے بعض لوگوں کو راحت کے لئے اور بعض لوگوں کو لعنت کے لئے منتخب کیا ہے۔ اگر پولوس اور لپٹس نے بھی یہ بات کہی ہو تو اُس پر یقین کرنے کے لئے حیار نہیں۔ خدا شر کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کو پہلے سے معلوم تھا کہ اشیاء ایسے واقع ہونگی جیسا کہ وہ واقع ہوئیں۔ لیکن باوجود اس کے شر کی اصل خدا میں ہونی چاہئے کیونکہ تمام اشیاء کا خالق وہی ہے۔ یہ اصل شر خدا کا سبلی پہلو ہے۔ اور یہی اساس مہم ہے۔ یہ خدا کی فطرت کی وہ حیثیت ہے جو خدا نہیں ہے اگر خدا سے ہماری مراد صرف عشق ہے اور غضب نہیں۔ لیکن آخر کار یہ ایک الہی عنصر ہے جو موافقت انلی سے ٹوٹ کر رہے ہوئے کائنات میں خود خدا خدا سے برسر پیکار ہے۔ اسی وجہ سے دنیا کے اندر ایسی سخت شکش پائی جاتی ہے۔ دونوں طرف الہی قوتیں لڑ رہی ہیں۔ یہ تمام خوف و الم اسی وجہ سے ہے جو کارزار نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ اور بوتے اس سے اس طرح نجات حاصل کرتا ہے کہ وہ اس خیال میں پناہ لیتا ہے کہ طرا کا ایک قلب ہے جو ہمیشہ سختی اور تلخی کو دور کرنے میں کوشاں ہے۔

بوتے اپنے دینیاتی تخیلات میں اس نفسیاتی حقیقت سے آشنا ہو گیا کہ ہستی کا غیر ارادی پہلو ارادی پہلو سے مقدم اور اس کی بنیاد ہے شر کا ماخذ خدا کا ارادہ نہیں بلکہ فطرت کی وہ غیر ارادی بنیاد ہے جس میں لازماً مختلف عناصر پائے جاتے ہیں اس لئے اس کا خیال نہیں کیا کہ محض فرق و امتیاز محاصرت نہیں ایک سے دوسرے تک بہت فاصلہ ہے۔ ابلیس کا تکبر کیسے پیدا ہوا وہ نہیں سمجھا سکا اس واقعہ کو اس نے صرف بیان کر دیا ہے اس کی توجیہ نہیں کی لیکن باوجود اس کے خیالات ان حد و سے بہت دور نکل گئے ہیں جہاں تک عام طور پر جو شیلے مذہبی لوگوں کے خیالات



جایا کرتے ہیں منطقی طور پر دینیات کے لحاظ سے ہم اسکو دیسا ہی سمجھتے ہیں جیسا وہ ابلیس کو سمجھتا تھا اس نے ایک خطرناک نصیحت دینے خیال کو حرکت دی اور جب وہ ایک مرتبہ جل نکلا تو پھر اسکو روکنا آسان نہیں رہا لیکن پوچھیں مگر نہیں بلکہ ضرورت نہیں ہے جو اسکو قدم بہ قدم آگے بڑھاتی جاتی ہے۔ فکر نورانیت کی سادہ خود قیادی اس کے لئے حیرت آموز ہو گئی وہ کھلے لفظوں میں جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اپنے کام کو خالص فلسفیانہ کام کہتا ہے ایک اور جگہ وہ پوچھتا ہے اب کیا پوشیدہ رہا ہے سچ کی صحیح تعلیم نہیں بلکہ فلسفہ ہی اسی فلسفے کو وہ اب ہیا کرنا چاہتا ہے اور اس میں جو سمجھ پیدا ہو گئی ہے اس کو وہ اتنا اہم سمجھتا ہے کہ اپنی پہلی کتاب کا نام اس لئے (Morgenröte in Anfang) یعنی مطلع صبح رکھا ہے، وہ محسوس کرتا تھا کہ زائد و زحمت و کمال اب بہت قریب ہے اس میں شک نہیں کہ اس کے فکر میں پوچھتی ہوئی نظر آتی ہے اس کو کئی گونوں کا احساس ہو رہا تھا گو اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس طرف لپکیں گی۔

دو قوانین جو پچھلے خیالات کی اساس ہیں قانون تضاد (The Law of Contrast) جو تمام حرکت اور تمام شہر کے لئے شرط ہے۔ قانون ارتقا جس کی رو سے رفتہ رفتہ امتیاز بڑھتا جاتا ہے قانون تضاد کے متعلق یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ نفسیاتی تجربات سے شروع کرتا ہے جیسا کہ اس خاص فقرے میں اس نے ادا کیا ہے کہ بغیر مزاحمت کوئی شے ظہور پذیر نہیں ہو سکتی ارتقا کو تخلیق تفریقات تصور کرنے میں وہ پیراسیلس سے متاثر ہوا ہے اس نے جرمن زبان کو ارتقا کے تصور سے آشنا کیا اس تصور کے غیر متناقض استعمال سے اس نے مذہبی خیالات کو ایک ایسی حد تک پہنچا دیا کہ بعد میں اس قسم کی کوئی کوشش اس سے آگے نہیں بڑھ سکی

ظاہر ایسا معلوم ہو سکتا ہے کہ پوچھنے کے مذہبی خیالات اور پوٹون پر بری اور گروٹیوس کے مذہب فطری میں بہت فرق ہے پوچھنے مروجہ لومقریت پر ایمان رکھتا تھا یا کم سے کم اسے یقین تھا کہ وہ اس پر ایمان رکھتا ہے لیکن اسے خیالات کے مطابق وہ اس کو محسوس کرتا تھا کہ اگر نور خدا اور حیات الہی فطرت کی سمجھتی اور تلخی کا علاج ہیں تو اس نور تک رسائی صرف چند ہیبتوں کے لئے مخصوص و محدود نہیں ہو سکتی ہر شخص غصب الہی سے گزر کر عشق الہی تک پہنچ سکتا ہے جلال سے جمال کی طرف راستہ



کہلا ہے۔ یہودی مسلمان اور دیگر غیر عیسائی لوگ جو مسیح کے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے انھوں نے بھی اپنی زندگی کو اس کے مماثل بنایا اور جس کے دل میں عشق ہے اور ہمدردی اور رحم کی زندگی بسر کرتا ہے وہی کے خلاف کوشش کرتا اور غضب الہی سے گزر کر نور الہی تک پہنچنا چاہتا ہے وہ خدا کے ساتھ ایک جان ہے اور اس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ خدا کو اس کے علاوہ کسی عبادت کی ضرورت نہیں، "یوڈون اگر ان الفاظ کو ٹورالبا کی زبان سے ادا کرتا تو بیجا نہ تھا (Martensen) مارٹنس اپنی کتاب میں جو اس لئے لکھا ہے پر لکھی ہے ان الفاظ کو عجیب و غریب اور بے بنیاد قرار دیتا ہے لیکن بڑے کی اساسی تصورات میں ان کی ایک مضبوط بنیاد ملتی ہے بعد کے فلسفی اہل دینیات اس کے فکر کے یقین پر رشک کر سکتے ہیں ہمارے لئے یہاں دلچسپ اور قابل توجہ امر یہ ہے کہ کس طرح متعصب و متحری دنیا میں ایک جاہل کاریگر کے دل میں عالم مذہب کے اندر وہی گت میلان پایا جاتا ہے جو نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ کی خصوصیت ہے اور جس کا تعلق اس حقیقت سے ہے کہ انسان کو اپنی فطری قوتوں پر دوبارہ اعتماد ہو گیا اور اس میں اپنے خیالات کے استعمال کی جرأت پیدا ہو گئی تھی



## کائنات کا تصور جدید

### بانی

#### ارسطا طالیسی متوسطی نظام کائنات

آدمی کا تصور کائنات کے تصور سے اسی طرح جدا نہیں ہو سکتا جس طرح کہ آدمی تو کائنات سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے انسان کے تصور میں جو کچھ تبدیلیاں ہیں ان کا اندازہ کرنا ناممکن ہے جب تک کہ تصور کائنات میں جو تغیرات ہوئے ان کو بھی ساتھ ساتھ مد نظر نہ رکھا جائے ان دونوں تصورات کا متواتر ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک ہونے کے مذہبی تخیلات نئی کونیات سے پیدا ہوئے جس میں خاص طور پر پیراسیلس اور کوپرنیکس کے خیالات کا حصہ ہے اور ان سے الگ کر کے وہ اچھی طرح سمجھ میں بھی نہیں آسکتے باوجود اس کے کہ وہ مذہبی اور نفسیاتی اغراض کو صاف اول میں رکھتا ہے۔ دوسری طرف نئے تصور کائنات کے پیدا کرنے والوں میں بہت سے اہل فکر ایسے ہیں جنہوں نے نفسیات اور اخلاقیات کے متعلق بڑی قابل قدر بحثیں کی ہیں جن سے ان کے نام ان مفکرین میں شمار کئے جاسکتے ہیں جنہوں نے انسان کو دریافت کیا تاہم یہ نا جائز نہ ہوگا اگر ان کا مقام معین کرنے کے لئے اُس نقطہ نظر کو انتخاب کریں جس کی وجہ سے تاریخ فکر میں ان کی خاص اہمیت ہے۔

تغیر کائنات میں اس عظیم تغیر کا اندازہ کرنے کے لئے جو علم و فن اور انکشاف انسان کے دوش بدوش منتئات جدیدہ کے سب سے بڑے کارناموں میں سے ہے یہیں پہلا اس نظام کائنات کا ایک واضح تصور قائم کر لینا چاہئے جو پندرہویں صدی کے آخر تک



علماء اور انسانی دونوں کے نزدیک بالکل مسلم تھا یہ تصور اور سطحا لیس طبیعیات اور طبیعی ہئیت سے پیدا ہوا تھا اور انجیلی تصورات اُس میں مل جل گئے تھے ان دونوں میں اختلاط آسانی سے ہو گیا تھا کیونکہ وہ تمام نظام کائنات بلکہ راست مواد جو اس پر مبنی تھا اور اسی مواد نے ایک مرتبہ اور معین صورت اختیار کر لی کہ

لیکن مردہ خیال کے مطابق بھی یہ ظاہر تھا کہ آسمانوں اور زمین کی حرکتوں میں بڑا فرق ہے۔ زمین پر ایک دائمی تغیر پایا جاتا ہے۔ مظاہر گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ حرکات پیدا ہوتی ہیں پھر ٹوڑے بہت عرصہ کے بعد ختم ہو جاتی ہیں لیکن آسمان پر کیفیت مختلف ہے۔ سارے اپنے اپنے مداروں میں بغیر کسی قابل لحاظ تغیر کے باقاعدہ طور پر چلتے رہتے ہیں۔ اور ان کی حرکت اپنے مداروں میں سرمدی مسلسل اور مدور ہے۔ اوسط کے محفل کائنات کی بناء اسی مختلف پر مبنی آسمانی اور زمینی گروں میں پایا جاتا ہے۔ وہ ظاہری اور اک پر بھی بھر و سہ رکھتا ہے اور یونانیوں اور غیر یونانیوں کے قدیم اعتقادات وہ بھی صحیح سمجھتا ہے کہ دیوتا آسمانوں میں رہتے ہیں افلاک اذلی اور ابدی ہیں لہذا ان کی حرکات بھی سرمدی اور باقاعدہ ہیں۔ دنیا سے زیر ہمسائی جانی ہے حرکت و سکون پیدائش و موت یکے بعد دیگرے واقع ہوتی رہتی ہیں اس اختلاف کو مد نظر رکھتے ہوئے اُس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کائنات کے یہ دو حصے مختلف قسم کے مادوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اجرام فلکیہ ایسے مادہ سے بنے ہوئے ہیں جس کا کوئی ایک معین مقام نہیں اور جوازل سے ابد تک اپنی حرکت قائم رکھ سکتا ہے اسی مادہ یا جسم اول کو اوسط ایتھر کہتا ہے۔ یہ ایتھر آسمانوں میں بھرا ہوا ہے اور سرمدی مدور حرکت اسی میں واقع ہوتی ہے۔ صرف حرکت مدور سرمدی ہو سکتی ہے کیونکہ یہی حرکت پھر اپنی طرف عود کرتی ہے اور دائرہ کے ہر نقطہ سے ہر دوسرے نقطہ تک جاتی رہتی ہے۔ زمینی کرہ پر ہر حرکت ایک خاص نقطہ پر ٹوک جاتی ہے جبکہ جسم متحرک اپنی فطری جگہ پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پر حرکت سیدھی ایک خط میں ہوتی ہے جس کا رخ مرکز دنیا سے یا باہر کی طرف ہوتا ہے یا اُدبھر کی طرف یا نیچے کی طرف یا اندر کی طرف نقطہ مرکزی کی جانب۔ جس چیز کی قدرتی جگہ مرکز دنیا کے قریب ہے وہ بھاری کہلاتی ہے لیکن جس چیز کا فطری مقام دنیا سے زیر ہمسائی کے اوپر کے حصوں میں ہوتا ہے وہ ہلکی کہلاتی ہے۔ زمین پر



متواتر تغیرات اس لئے واقع ہوتے رہتے ہیں کہ عناصر اس میں ہمیشہ اپنی فطری جگہ پر نہیں ہوتے زمین بھاری عنصر ہے اور آگ ہلکا عنصر۔ پانی اور ہوا ان دونوں کے مابین ہیں۔ آگ اور پانی کی طرف اٹھتی ہیں اور پتھر جو ہوا میں پھینکا جائے وہ پھر زمین کی طرف گرتا ہے۔ ہر عنصر کائنات میں اپنے مقام کی طرف آنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ چار عناصر ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن بسیط تر اجزاء میں تحلیل نہیں ہو سکتے تمام اجسام ان ہی کے مختلف مرکبات ہیں؛

کائنات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے یہ بھی فرض کر لیں کہ بہت سی کائناتیں ہیں تب بھی یہی واقع ہو گا کہ بھاری عناصر آخر کار ایک مرکزی نقطہ پر جمع ہونے جائینگے اور اس طرح پھر ایک واحد کائنات بن جائیگی۔ زمین جیسا کہ ادراک سے معلوم ہوتا ہے کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور اگر ہم یہاں سے باہر اور اوپر کی طرف جائیں تو پہلے زیر سمائی طبقات تلاؤ تا کہ پہنچیں گے اور اس کے بعد ایقمر کا علاقہ آئیگا جس کا مادہ جتنا زمین سے دور ہوتا جاتا ہے اتنا ہی لطیف تر ہوتا جاتا ہے۔ اجرام فلکیہ جن میں پہلے چاند، سورج اور دوسرے سیارے ہیں اور اُسی کے بعد ثابت ستارے اور شفاف برجوں کے اندر واقع ہیں جو اپنے محوروں پر گھومتے ہیں۔ ارسطو نے یہ خیال عالم ہئیت (Eudoxus) کو ڈاکس سے لیا ہے۔ قدما یہ تصور نہیں کر سکتے تھے کہ اجرام فلکیہ آسمانوں میں آزادی سے حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ تمام برج زمین کو مرکز قرار دیکر اس کے گرد گھومتے ہیں۔ چاند، سورج اور دوسرے سیارے ہر ایک کا اپنا اپنا برج ہے۔ یہ تمام برج یعنی یہ تمام نظام کائنات فلک اول کے اندر ہے جو ثابت کا مقام ہے جس کو براہ راست خدا متحرک کرتا ہے دوسرے برجوں کی حرکتیں انہیں واد و اح ماتحت کے زیر ہدایت ہیں۔ بلند ترین وہی ہے جو سب کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ دنیا کا بلند ترین اور دور ترین حصہ کمال ترین ہے؛

ارسطو کے نظام کائنات نے ایک ایسا ڈھانچہ پیش کیا تھا جو دنیا ہر نہ صرف تعلیم جو اس نے مطابق تھا بلکہ بعد کے ہئیت دانوں کے مشاہدات بھی اس سے مطابقت رکھتے تھے۔ سیاروں کی آگے بچھے کی حرکات کو سمجھنے کے لئے یہ لازمی تھا کہ بہت پیچیدہ قسم کی حرکتیں سیاروں کے برجوں کے ساتھ منسوب کی جائیں۔ لیکن اس شکل کو ارسطو



حل کیا گیا کہ یہ فرض کر لیا کہ ہر ایک ستارہ بہ یک وقت مختلف بروج سے وابستہ ہے جن میں سے ہر برج اپنی مخصوص حرکت رکھتا ہے۔ یا یہ خیال کیا گیا کہ حرکات سادہ دائروں میں واقع نہیں ہوتیں بلکہ چھوٹے دائروں اور ہر دائروں میں جن کے مرکزی نقطے وسیع دائروں میں حرکت کرتے ہیں تحقیق کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہر دائروں کا نظام اور بھی زیادہ پیچیدہ اور ملتف ہوتا گیا۔ پطلمیوس اسکندروسی نے دوسری صدی مسیحی میں نظام کائنات کی ایک ایسی تشریح کی جو ارسطو کے نظام فلسفہ کی طرح تمام ازمئہ متوسط میں علم ہیئت میں مستند خیال کی جاتی تھی۔ کونیات انجیلی کی طرح ارسطو پطلمیوسی نظام نے بھی اور اک حسی کا نقطہ نظر اختیار کیا جس کے مطابق زمین قائم ہے اور سورج اور ستارے حرکت کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے آسانی سے یہ تصور ازمئہ متوسط کے مذہبی ضرورات کے ساتھ ہم آہنگ ہو گیا۔ علاوہ انہیں ارسطو کو اس ہاست کا بھی احساس تھا کہ یہ خیال ان قدیم اعتقادات کے بھی مطابق ہے جن کی رو سے اخلاک خدا کا گھر ہیں۔ لیکن قدیم خیال اور ازمئہ متوسط کے تصور کائنات میں ایک بنیادی فرق بھی پیدا ہو گیا یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے زمین کو کائنات کا مرکز سمجھا لیکن اس غرض سے نہیں کہ باقی تمام کائنات زمین اور اس کے باشندوں کے لئے بنی ہے بلکہ اس کے اُس کے نزدیک زمین سے دور ترین حصے لطیف ترین ہیں۔ اور زمین کو وہ کشیف ترین مادہ کا مقام سمجھتا ہے لیکن ازمئہ متوسط کے مذہبی تخیل کائنات میں یہ زمین اور اس کے واقعات کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور ان ہی پر ہر شے کا مدار ہے۔ باقی اس تصور نے ارسطو کے نظام اور دنیا کے زیر سما کے نقص کے خیال سے بھی کام لیا کیونکہ اُس کے مطابق آسمانی قوتیں اوپر سے دینی معاملات میں دخل دیتے اور اُن کو ٹھیک راستے پر چلنے کے لئے نازل ہوتی ہیں۔

ان مرکب کردوں اور ہر دائروں کی شکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اس طرح کے تصور میں حیثیت مجموعی صفات اور سہولت فہم پائی جاتی تھی۔ یہ نظریہ اس مفروضہ پر قائم تھا کہ مکان حسی مکان مطلق ہے اور اس مکان مطلق میں جہات مطلقہ پائی جاتی ہیں۔ فلسفی اور ہیئت داں بھی کرۂ زمین کو اسی طرح کائنات کا مرکز مطلق سمجھتے تھے جس طرح عمل زندگی میں آج تک انسان سمجھتا ہے۔ اور جو کائنات اس مرکز کے گرد مختلف



کردن میں پائی جاتی ہے اس کے آخری حدود بھی ہیں جن کے پر سے کچھ نہیں۔ قدیم تصور فطرت کے لئے یہ ایک لازمی بات تھی کہ ہر شے کو شکل اور محدود خیال کیا جائے۔ لامحدود کو تا ایک اور غیر شخص یعنی ناقص خیال کیا جاتا تھا۔ اس خیال میں بھی اور اک حسی اور تخیل محدثے جو ایک معین نقطہ پر منحصر جاتے ہیں اور اس بات کو دریافت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اس سے پر سے کیا ہے؟

اسی قسم کے نظام کائنات پر دو طرف سے حملہ کیا جاسکتا تھا ایک تو یہ کہ بعض ایسے مشاہدات اور حسابات پیش کئے جائیں جو اس سے متناقض ہوں یا کم سے کم جن کی رو سے کوئی دوسرا تصور ممکن یا اغلب ہو سکے۔ دوسرے یہ کہ مکان حسی کی صحت مطلقہ پر سادہ لوجی نے جو اعتبار قائم کر رکھا ہے اس کو متزلزل کیا جائے۔ جب یہ امر واضح ہو جائے کہ جہت کے تعین کا مدار اس بات پر ہے کہ مشاہدہ کرنے والا کہاں کھڑا ہے تو زمین اور آسمان کی پستی اور بلندی کا امتیاز مطلق قائم نہیں رہ سکتا۔ یہی حال خود کہ زمین پر کے مقامات کا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے لنتائت جدیدہ کی تحقیقات نے ارسطو جیسی مشہور نظام کائنات پر حملہ کیا۔ ہم آگے چلکر دیکھیں گے کہ موخر الذکر طریقے کو پہلے استعمال کیا گیا۔



# باب دوم

(NIKOLAUS CUSANUS) نیکولاس کوزانوس

قدامت کے فتوے کے خلاف ارسطو کے معین و محدود نظام کائنات کو توڑنے کی فلسفیانہ ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی۔ تو فلاطینس کے بانی فلاطینیوں نے ایک خیال ظاہر کیا تھا جس کو ترقی دینے سے یہ لازمی تھا کہ فطرت کی انتہائی تحدید و تقسیم غلط قرار دی جائے۔ افلاطون اور ارسطو کے خلاف وہ متناسب تحدید کو اعلیٰ ترین خیال نہیں کرنا تھا۔ اُس کے نزدیک بلند ترین وجود وہ ہے جو تمام حدود و قیود سے مبرا ہو۔ اس لحاظ سے لامحدود کوئی سبلی اور مجہول تصور نہیں بلکہ ایک ایسا ہی اور ناقابل اختتام و فور کا اظہار ہے جس کے مقابلہ میں فکر و لفظ عاجز ہیں۔ اس خیال کے مطابق جو اہر و صور اور مختلف خطے ہستی لامحدود کے محدود مظاہر ہیں۔ اگر فلاطینیوں کی بناء فکر یونانی ہے تاہم اس کا خیال اکثر تصوف کے اس قدر قریب آجاتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس میں گم ہو جائیگا۔ وہ از سبب متوسطہ کے تصوف کا بانی ہے اور اُس میلان کا پیدا کرنے والا ہے جو بار بار مرئیوں کی تصوراتی ادعائیت کے خلاف احتجاج کرتا رہا۔ اس میلان نے فطرت کے بارے میں اس خیال پر زور دیا کہ مظاہر خارجی کے تنوع کے باوجود وہ اُسے باطنی میں باہمی ربط ہے اور اسی میلان نے فکر کے ہر شعبہ میں معین صورتوں اور حدود کے بارے میں بے اطمینانی کا احساس پیدا کیا۔ اس لحاظ سے تصوف میں نظریہ ارتقا کیلئے راستہ صاف کیا۔ لہذا اس امر کی بڑی اہمیت تھی کہ نشأت جدیدہ کے زمانہ میں فلاطینی



کامطالعہ بڑے زور شور سے کیا گیا۔ فلانس کی کاڈچی نے اس بارے میں بڑی خدمت کی  
تاہم اس قسم کا مطالعہ وہ چیز نہ تھی جس کی وجہ سے پہلے پہل کولاس کرفس  
(Nikolaus Chrypffs) کو جسے اس کے شہر کے نام کی رعایت سے کولانس کہتے  
تھے نو فلاطنی خیالات سے متاثر ہوا اخوان حیات مشترکہ، اے جن پر ازمنہ متوسط کے  
المانی نقوف کا بڑا گہرا اثر ہوا ڈنبرٹر (Deventer) میل سکل پرورش کی۔ وہ ۱۴۰۱ء  
میں کیوز (Kues) میں پیدا ہوا جو تریئر (Trier) کے نزدیک ایک چھوٹا قصبہ ہے  
لیکن لڑکپن ہی میں باپ کی بدسلوکی کی وجہ سے گھر سے بھاگ گیا۔ جس امیر آدمی کے  
یہاں اُس نے پناہ لی اُس نے تعلیم کی غرض سے اُس کو ڈنبرٹر بھیج دیا بعد ازاں اُس نے  
پاڈوا (Padua) میں فلسفہ قانون ریاضیات اور فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ لیکن نقوف  
اور جو مسائل اُس سے پیدا ہوتے ہیں ہمیشہ اُس کے فکر پر غالب رہے کچھ عرصے تک  
ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ بالکل علمی زندگی کیلئے اپنے آپ کو وقف کر دینا چاہتا ہے۔ پہلے  
قانونی وکالت کرنا رہا اس کے بعد کلیسیا میں داخل ہوا اور اصلاح کلیسا کے بارے میں نامہ  
وپیام میں علمی حوصلہ بکھار دیا۔ شروع میں اُس نے باسل کی کونسل کی حمایت کی لیکن بعد ازاں  
اسے یقین ہو گیا کہ اصلاح کلیسا کی امید صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ یا پاپائیت کو مستحکم کیا جا  
برسکن (Brizen) کا اسقف مقرر ہو کہ اس کو (Arch duke Sigismund) آرمج  
ڈوک سکسنڈ شاہ آسٹریا سے بڑا اچھلکا کرنا پڑا اور کچھ عرصہ کے لئے قید بھی ہو گیا۔ پاپا پاس  
روم (Pope Pius the Second) نے اس کو کارڈنل (Kardinal) بنا دیا۔ اور  
اس غرض سے جرمنی بھیج دیا کہ کلیساؤں اور مذہبی مقامات کا معائنہ کرے۔ یہاں پر بھی  
پادریوں اور عورتوں کی خالقا ہوں کے اخلاق کی اصلاح کرنے کے جوش میں اس کو شدید  
مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ جس انداز سے اُس نے توہمات کے خلاف جنگ کی وہ  
اُس کے زمانہ کے مقابلہ میں اس کے علمی تفوق پر دلالت کرتی ہے اُس نے کلیسا پر  
یہ الزام لگایا کہ اُس نے توہمات کے ذریعہ سے اپنے اغراض کو پورا کیا ہے۔ اور  
جبرکات اور خون چمکال ٹکلیوں سے آمدنی پیدا کی ہے۔ جنوں بھوتوں کے علم اور جادو  
کو وہ قبل سچی توہمات کا تقابلاً سمجھتا تھا اور اس کا خیال تھا کہ ان چیزوں کے عاملوں پر  
ظلم کرنے سے ان توہمات کو اور ترقی ہوتی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ چرچیں وہیں



زیادہ ہوتی ہیں جہاں ان پر اعتقاد زیادہ ہوتا ہے۔ اُس نے خود ان بوڑھی عورتوں کا معاہدہ کیا جنہیں لوگ بڑے سچتے تھے۔ وہ حقیقت میں نیم عجیون تھیں اور جن باتوں کو وہ سمجھتی تھیں کہ خود ان پر گزری ہیں وہ اس کے نزدیک شیطانی خواب تھے۔ لیکن جب وہ اپنے زمانہ کی جدوجہد میں حصہ لے رہا تھا تب بھی وہ خاص اپنے مسائل میں شہک تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق اُس کی نہایت دلچسپ اور مشہور ترین تصنیف کے اساسی خیالات اس کے دل میں تب پیدا ہوئے جب وہ جہاز میں مسطینیہ سے اطالیہ کو واپس آ رہا تھا جہاں وہ پاپائی سفارت کے کام سے گیا تھا۔ اس کے بعد اس نے مسلسل اور کتا پس بھی لکھیں جن میں اُس نے کچھ تو اپنے خیالات کو ترقی دی اور کچھ ان میں تبدیلی بھی واقع ہوئی۔ اُس نے ۱۸۶۲ء (Livorno) میں وفات پائی جبکہ وہ اُسی جہاز کی طیاریاں کر رہا تھا جس کی تجویز اُس کے دوست پالیس دوم نے ایمان اور علم و ادب کے دشمنوں کے خلاف کی تھی پو

کو زانس کا مقام ازمنہ متوسط اور نشات جدیدہ یا دنیات اور فلسفہ کی حد فاصل پر ہے۔ اس بات کا اعتراف کرنا پڑیگا کہ اُس کا اصلی مقصد دینیاتی ہے اُس کے لئے تخلیق کا مسئلہ سب سے زیادہ حل طلب تھا۔ لیکن اس بحث میں اُس نے ضمناً علییات اور فلسفہ فطرت کے متعلق بڑے اہم خیالات پیش کئے ہیں جو فیانہ میلان رکھتے ہوئے یہ قدرتی امر تھا کہ وہ مختلف تصورات کے درمیان کسی معین حد فاصل کا قائل نہیں۔ ان ہی مختلف عناصر کے اختلاط کی وجہ سے اس کی تصانیف میں بڑے نشاندہ خیالات کے دوش بدوش تاریک اور مبہم باتیں بھی ملتی ہیں۔ اس کے تمام فلسفہ پر تبصرہ کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اُن خیالات تک وہ کیسے پہنچا جن سے وہ تصور کائنات فنا ہو گیا، جو اس جس کے شاہد تھے جو قدما کی تحقیقات کا حاصل تھا اور جو کلیسا کے نزدیک مسلم تھا۔ کو زانس کے نزدیک علم وہ فعلیت نفس ہے جس کا کام مواد کا استداد اور انضمام ہے۔ جو اس ارتسامات پریشاں حاصل کرتے ہیں لیکن اس سطح پر بھی فکر کار فرما ہوتا ہے۔ کچھ تو محسوسات کے اجزائے پریشاں کو اکٹھا کرنے میں کچھ اس استعجاب کی صورت میں جو تحصیل معلومات کا محرک ہوتا ہے۔ مختلف ارتسامات حسیہ تحلیل کے ذریعہ سے



متحد کئے جاتے ہیں۔ اب مختلف لطافتات و تماثلات کو فہم کیجا کرتی ہے لیکن ان تمام مدارج میں عقل کام کرتی ہے اور انجام کار تمام اختلافات کو ایک وحدت مطلقہ میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن یہاں مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ بغیر کثرت و امتیاز کے ہمارا فکر کچھ کام نہیں کر سکتا۔ ٹھیک نقطہ بحال پر پہنچ کر عقل کی آخری حد آ جاتی ہے جس سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتی۔ وحدت مطلقہ تک رسائی صرف موقیانہ و وجدان کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے جس میں دائرہ ہستی کے تمام قطر ایک واحد مرکز پر ملتے ہیں اور جس میں تمام علم بیکار اور فکر کو سکون حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے فکر کی معراج اس کی فنا ہے تو

اس نظریہ علم سے جیسے کو زانس نے اپنی کتاب (De Conjecturis Chap. XV.) میں بیان کیا ہے معلوم ہو سکتا ہے کہ عالمانہ جہالت سے اُس کی کیا مراد ہے۔ یہ الفاظ اس سے پہلے بونا دنوٹرا (Bonaventura) بھی استعمال کر چکا تھا۔ کو زانس کی مراد اس سے یہ ہے کہ عقل کو اپنے حدود کا احساس ہو جاتا ہے۔ اور اُس میں تصوف کا یہ مفروضہ بھی داخل ہے کہ بہترین اور اعلیٰ ترین کیفیت سرحد عقل سے پرے ہے۔ کو اسی راستہ پر اور آگے چلنے سے پیدا ہوتی ہے جس پر چل کر اس سرحد تک پہنچتے ہیں اپنی کتاب (De Docta Ignorantia) میں اُس نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے۔ ہمارا علم ہمارے تجربہ کے تخالفات اور تناقضات سے بلند تر ہونا چاہتا ہے۔ غور کرنے سے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے متخالف اور بڑے سے بڑے شاقض میں بھی مماثلت اور وحدت پائی جاتی ہے اگر ہم کو نقطہ وحدت معلوم ہو جائے۔ مثلاً مقدار کے تصور میں اکثر اور اقل دونوں آجاتے ہیں۔ دونوں اپنی اپنی سمت میں مطلق مقادیر ہیں۔ دونوں تفصیل کے جیسے ہیں اور یہ تفصیل ایک ہی پیمانہ پر واقع ہے لیکن مقدار کا تصور دونوں کو شامل ہے۔ مگر ایک پیمانہ کے تمام درجے ہمارے علم میں نہیں آ سکتے۔ ہمارا علم اضداد کے ماوراء نہیں جاسکتا۔ وہ ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف جاتا ہے لیکن اضداد کی وحدت کاملہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے جیسے شکل کثیر الاضلاع میں علامہ کثیر الاضلاع اضافہ کریں اُن کے کبھی کامل دائرہ نہیں بن سکتا۔ صداقت یعنی اضداد کی وحدت کاملہ سے ہمارے فکر کا وہی نسبت ہے جو شکل کثیر الاضلاع کی دائرہ سے ہے تو



لا محدود و محدود کا معیار اور نصب العین ہے۔ اس میں اضداد متحد ہو جاتے ہیں۔ قوس لا محدود بالکل وہی شے ہے جو لا محدود خط مستقیم ہے لیکن ہر خط جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں یا مستقیم ہوتا ہے یا منحنی۔ ہم کبھی تعینات محدود کے باہر نہیں جاسکتے لیکن اگر ہم خدا کا علم حاصل کرنا چاہیں تو ان تعینات کے ماوراء جانا لازمی ہے۔ خدا کا تصور تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب تمام جزئی تعینات کو ساقط کر دیا جائے لیکن ہمارے علم کی یہ کیفیت ہے کہ جب اس سے تمام جزئی تعینات ساقط ہو جائیں تو ہمارے پاس کچھ باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے خدا جو تمام اشیاء کی وحدت ہے اور متناقضات کو بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہے ہمارے لئے قابل فہم نہیں کسی نام اور صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر نام امتیاز اور اختلاف پر دلالت کرتا ہے اور نام کے معنی یہ بھی ہوتے ہیں کہ ایک شے دوسری کے مقابلہ میں مختلف ہے لیکن خدا میں تو اضداد ہمیشہ اضداد نہیں پائے جاتے ایسے ہی جیسے تمام پیمانہ مقدار میں اکثر سے لیکر اقل تک تصور مقدار میں اضداد موجود نہیں۔ نہ ہی عبادت، جہالت مقدس، جہالت عالمانہ کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور سبلی دینیات سے ایجابی دینیات کی طرف ترقی ہوتی ہے۔ اس مندرجہ پر پہنچ کر معین صفات اور اسماء خدا پر لگائے جاتے ہیں لیکن ان سے فطری معنی مفہوم نہیں ہوتے۔ مثلاً جب خدا کو نور کہا جاتا ہے تو اس سے وہ لازمہ ادا نہیں ہوتا جو ظلمت کی ضد ہے۔ نور لا محدود میں ظلمت بھی لازمہ ہے جس طرح عقل بھی اسی پیمانہ پر واقع ہے جس پر اکثر پایا جاتا ہے تو یہ حقیقت جو صوفیانہ دینیات کے سمجھنے کا ایک واحد طریقہ ہے اس طوع کے پیروں کی سمجھ میں نہیں آئی۔ اسی وجہ سے وہ تخلیق کے مسئلہ کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان کو ایک ایسے اصول کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا جو خدا باپ اور خدا بیٹے کی ضدین کا ارتقاع کر سکے۔ اور اسی وجہ سے ان کو فطرت کا بھی صحیح علم حاصل نہیں ہوا۔ وہ امکان اور حقیقت، مادہ اور صورت، خالق اور مخلوق کے امتیاز اور اختلاف پر اگر رک گئے اور اس ربط کو تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان اضداد کے مابین پایا جاتا ہے اور ان کی وحدت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس ربط کا نام حرکت ہے۔ حرکت نہ صرف پیدا کردہ ہے اور نہ صرف پیدا کرنے والی ہے بلکہ یہ ایک وقت دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اور دیگر تمام اضداد کی بھی یہی کیفیت ہے۔ تخلیق کی اصل وحدت



سمجھنا کوزانس کے یہاں کوئی اتفاق امر نہیں۔ روح القدس رابطہ فطرت ہے اور فطرت کے ساتھ ایک ہو کر ان تمام اشیاء کا مجموعہ ہے جن کو حرکت پیدا کرتی ہے۔ کوزانس انطباق اشتغال اور اضداد کے اتحاد میں کچھ فرق نہیں کرتا گو ان تینوں اصطلاحوں سے تین مختلف نسبتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ اکثر ایسی ہی مثالیں دیتا ہے جن میں وہ انتہائیں عبور است اور حدود واسطہ کے ذریعہ سے متحد ہوتی ہیں۔ اور اس طرح مسلسل اور مربوط ہوجاتی ہیں۔ لیکن یہ اور چیز ہے اور اضداد کا پوری طرح ساقط ہوجانا اور بات ہے۔ وہ اس خاص تصور کی ماہیت کو پوری طرح واضح نہیں کر سکا جو اس کا بلند ترین نقطہ نظر ہے جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ نقص بھی مختلف اقسام میں حدود و فاصلہ کے نہ ہونے کا نتیجہ ہے جو جس آسانی سے وہ صوفیانہ تفکر میں عمل الہیہ سے فطرت کی طرف عبور کرتا ہے اور دونوں پر ایک ہی نقطہ نظر کا اطلاق کرتا ہے وہ کوزانس کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن وہ بھی طرح جانتا ہے کہ حیات خدا اور حیات فطرت پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں۔ ایک اضداد کی وحدت شاملہ ہے اور دوسری میں زمان و مکان کے اندر اضداد کا الگ الگ ظہور ہوتا ہے فطرت اسی کا شرع ہے جو خدا کی وحدت کا طے میں مضمر اور متحد تھا جس طرح نقطے کے نشتر یعنی تسلسل اور تواتر سے خط پیدا ہوجاتا ہے اور امکان سے حقیقت پیدا ہوتی ہے لیکن لطف سے نشتر خط پیدا ہوتا ہے اضداد کی کامل تطبیق سے متخالف قوتوں کا ظہور کیسے ہوتا ہے وحدت کی بزرگی کثرت کی گزر میں کیسے تبدیل ہوجاتی ہے۔ یہ سب معتمد ہے جس کو ہماری عقل مل نہیں کر سکتی ہر محدود ہستی میں تحدید پائی جاتی ہے اور بڑا مشکل یہی ہے کہ لامحدود دلنے اپنے آپ کو محدود کیسے کر دیا کوزانس نے کسی جگہ کہا ہے کہ کثرت کی کوئی ریجاب علت نہیں کیونکہ خدا سے صرف اشیا کی وحدت سرزد ہو سکتی ہے اگر تو کثرت کے ماخذ کی توجیہ خدا سے کرنا چاہتا ہے تو تو اس کا مقرر ہے کہ تو اس کو نہیں سمجھ سکتا

اس لحاظ سے کہ اس کے علم الہی اور علم فطرت میں ایک گہری فلیج عائل ہے کوزانس کا خیال بھی ثنویت پر ہی ختم ہوتا ہے لیکن حرکت کے اس تصور سے کہ یہ فطرت کی اتحادی اصل ہے اور کائنات کی کلیت اسی سے قائم ہے اور ارتقائے کائنات کو لف و نشر کا ارتقائی عمل سمجھنے سے اس نے ایسے مفید نقطہ نظر پیدا کئے جو بعد میں آئے دلائل عقلیوں کے خیالات کا پیش خیمہ ہیں اس طرح سے اس نے افراد کی



جزئیّت کو بھی برقرار رکھا ہے اور ان کے درمیان تسلسل و جمود کو بھی زمانہ سلف اور  
ازمنہ متوسطہ دونوں میں اقصیت کو اعلیٰ ترین خیال کیا گیا تھا لیکن اب ارتقا اور اسکانات  
کی اہمیت بھی تسلیم ہونے لگی اور یہ امر اس تغیر سے وابستہ تھا جو لامحدودیت کے تصور میں  
دورق ہوا اب محدود و معین صورتوں کی بجائے لامحدود و متنوع اور مسلسل عبورات پر  
زور دیا جانے لگا جن کے ذریعے سے اضداد ایک ہی زنجیر کی انتہائی کڑیاں معلوم  
ہوتی ہیں

تدرب کے معاملہ میں کوزانس کو ایک مشکل کا سامنا کرنا پڑا اور وہ یہ متنی کر کے اسکے اصولوں کے  
مطابق خدا پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا ان اصولوں کے مطابق اسکا یہ نتیجہ نکالنا چاہئے تھا کہ یہی تصور  
علائقی اور ضمنیاتی ہونے میں لیکن ایک اچھے کیتھولک ہونے کی حیثیت سے وہ اس طرف  
قدم نہ اٹھا سکا اپنی کتاب (Docta Ignorantia) میں اس نے صفات میں ایک مخصوص  
فرق پیدا کر کے اس مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے گو خدا کے متعلق تمام صفات کا  
انکار کرنا چاہئے تاہم صفات ناقصہ کی نفی بہ نسبت صفات کاملہ کی نفی کے زیادہ صحیح  
ہے۔ مثلاً یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہے کہ خدا پتھر نہیں ہے یہ نسبت اس کے کہ  
وہ حیات یاروح نہیں ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارا خدا کو حیات یاروخ  
کہنا بہ نسبت اس کو پتھر کہنے کے زیادہ صحیح ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر خدا میں حیثیت  
ایک لامحدود واصل ہونے کے تمام اضداد یکجا پائے جاتے ہیں یا ساکت ہو جاتے  
ہیں تو ہم اپنے نقطہ نظر سے صفات میں زیادہ سے زیادہ فرق بھی کر سکتے ہیں اس کی حقیقت  
میں کوئی اہمیت نہیں لہذا اپنی بعد کی تصانیف میں کوزانس ایجابی اور سلبی دونوں قسم کے  
تعمیلات کو تلاش کرتا ہے اور بہ نسبت سلبی کے ایجابی و نیات پر زیادہ زور دیتا ہے  
لیکن ان مشکلات کو حل نہیں کر سکتا جو اس نے خود اپنے لئے پیدا کیں

بعض اہم مسائل کوزانس کے اساسی تصورات کا اطلاق علم عظمت پر بھی  
ہو سکتا تھا مطلق اضداد کو مسلسل عبورات میں تحویل کر دینے سے ہمارے تصورات  
کی اضافیت اس پر شکست ہو گئی۔ وہ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اضافیت  
کے علمانی قانون کی حمایت کی مثلاً اس نے ذرات لایتجزیے کے تصور کی اضافیت  
کو واضح کیا وہ کہتا ہے کہ اپنے خیال میں تو ممکن ہے کہ ہم اجزاء کو تقسیم کرتے چلے جائیں



لیکن حقیقی تقسیم اس ذات پر ختم ہو جاتی ہے جس کو ہم آگے تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس قسم کا حجم جو چھوٹا ہونے کی وجہ سے ناقابل تقسیم ہے ہمارے لئے جزو لا یتجزی ہے لیکن یہ عملی رکاوٹ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہم اقل مطلق تک پہنچ سکتے ہیں ایسے ہی جیسے کہ مقداروں کو جمع کرتے ہوئے کہیں پر ہمارا ٹھہر جانا اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ ہم اکثر مطلق تک پہنچ گئے ہیں جس طرح تقسیم لامتناہی حقیقت میں اس لئے ناممکن ہے کہ عمل تقسیم میں ہم کو نہیں نہ کہیں ٹھہر جانا پڑتا ہے اسی طرح حرکت مسلسل بھی ناممکن ہے کیونکہ ہر جسم اپنی اور اپنے ماحول کی فطرت کی وجہ سے ہمیشہ مزاحمت سے دوچار ہوتا ہے ایک پوری طرح مدور گولی بدرجہ کمال چکنی سطح پر ایک مرتبہ جاری شدہ حرکت کو تاابد قائم رکھ سکتی ہے اگر حالات میں کوئی تغیر نہ ہو اس کو ایک ذرے کی طرح فرض کر سکتے ہیں اور جو قوت اس میں متقبل ہوئی ہے وہ اس کی فعلیت کو روک نہیں سکیگی لیکن جو گولی پوری طرح مدور نہیں ہے وہ حرکت مختلفہ کو اس طرح قبول نہیں کر سکتی کہ اس کو نامتناہی فطری حرکت میں تبدیل کر سکے۔ گیلیلیو سے پہلے قانون وجود کے متعلق ایک نہایت اہم اشارہ ہے اور گزائلس اس خیال پر اسی وجہ سے پہنچا کہ اس میں اس بات کے لئے عرصہ معمولی قابلیت تھی کہ ہر شے کے ان خاص اضافات کے تعلق سے سمجھنا تھا جو اس کی مابینیت کے کامل بروز کے لئے لازمی ہیں۔ اشیاء کو اس نقطہ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے وہ ایک اور اہم حقیقت پر پہنچا کہ مکان اور حرکت کے تعینات بھی اضافی ہیں کائنات کا نہ کوئی مرکز ہو سکتا ہے اور نہ کوئی دائرہ۔ کیونکہ اسکے مرکز اور دائرہ کا تعین صرف کسی خارجی مکان کی نسبت سے ہو سکتا ہے جو اس کو محدود کرے۔ اور اگر ایسا ہو تو یہ کائنات کل کائنات نہ ہوگی انسانی جہاں کہیں بھی ہو خواہ زمین یا اور خواہ مریخ یا ستاروں پر وہ ہمیشہ ہی خیال کریگا کہ میں مرکز کائنات پر کھڑا ہوں ان مختلف نقاط نظر کو خیال میں بچا کر کے دیکھو تو تم کو معلوم ہو جائیگا کہ کائنات کی کوئی شکل قرار دینا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا حرکت کو اس کی طرف منسوب کرنا ہر نقطے کو برابر کا حق حاصل ہے کہ اس کو کائنات کا مرکز سمجھا جائے یا اسے دائرے کے خط پر فرض کیا جائے اور چونکہ زمین کا مقام کائنات کا مرکز مطلق نہیں ہے اس لئے وہ ساکن نہیں ہو سکتی لیکن ہم اس کی حرکت کو اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ کوئی نقطہ کائنات میں مطلقاً ساکن نہیں ہے



جس کے مقابلے میں زمین کی حرکت کا تعین ہو سکے۔ ہماری کیفیت اس شخص کی سی ہے جو کشتی میں سوار ہو اور کشتی اسی طرف جا رہی ہو جس طرف پانی کی روانی کا رخ ہے اور کنارے اس کو نظر نہ آتے ہوں اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کشتی چل رہی ہے۔ بالفاظ دیگر کوزائس اس بات کا قائل نہیں کہ زمین کائنات کا مرکز ہے کیونکہ عام دوجہ کی بنا پر کوئی مرکز مطلق نہیں ہو سکتا اور جب مرکزیت مطلق کوئی شے نہیں تو سکون مطلق بھی کوئی شے نہیں لیکن وہ یہ بھی نہیں کہتا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ وہ زمین مرکزی نظریہ کو غلط قرار دیتا ہے لیکن مہر مرکزی نظریہ کو ثابت نہیں کر سکتا۔ ان لوگوں کو جنہیں یہ خیال ہو کہ اس خیال سے زمین کا وقار جاتا رہتا ہے وہ یہ تسلی دیتے ہیں کہ کمال حجم پر منحصر نہیں۔ زمین کے باشندے جتنے اس نصب العین سے قریب ہوں جو ان کی فطرت کے مطابق ہے اتنے ہی وہ کمال کے قریب ہونگے لیکن پلانٹی ہیں کہ ان کا نصب العین بھی وہی ہو جو دیگر اجرام فلکیہ کے باشندوں کا ہے انسان اپنی فطرت کا کمال چاہتا ہے، دوسروں کی فطرتوں سے اس کو کیا تعلق اس زمین کی زندگی کا گزشتہ ہونا بھی اس کے نقص کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ کوئی شے مطلقاً فانی نہیں جب کوئی شے اپنے عناصر میں تحلیل ہو جاتی ہے تو صرف اسکی مخصوص صورت باقی نہیں رہتی اور اس قسم کی تحلیل کے عمل زمین کی طرح اور سیاروں پر بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ہیں یقین کرنا چاہیے کہ وہ بھی خارجی اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اس خیال نے ارسطو طالیسی متوسطی نظریہ کائنات پر بڑی مہلک ضرب لگائی اس نظریہ کائنات کو مستند سمجھنے کے لئے جس قطعی یقین کی ضرورت تھی وہ اب متزلزل ہو گیا فکر انسانی نے ہمارے اس کرۂ ارض کو اس کے قاعدے سے اٹھا کر لٹو کی طرح گھما دیا اور ایسی حرکت دی جو بعد میں پھر کبھی نہ تھی علاوہ ازیں اس نئے نظام میں زمین اور آسمان کا فرق مٹ گیا اور اس بات کا امکان پیدا ہو گیا کہ اس دونوں علاقوں میں شاید ایک ہی قسم کے قوانین حکمراں ہوں نئے نظریہ کائنات کی تئیر کے لئے ایک قابل قدر خیال پیش کیا گیا جو اس عمیق مفکر کے نظام فکر کی گہرائیوں سے پیدا ہوا۔ کوزائس کہتا ہے کہ قدما اضافیت حرکت کے خیال تک اس وجہ سے نہ پہنچ سکے کہ وہ لاعلمی کے فلسفے واقف نہ تھے۔ ان کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ہمارے تمام تصورات بعض بعض خصوصیات میں صحیح ہوتے ہیں اور جب وہ مخصوص اضافات



نہ ہیں تو وہ تصورات بھی بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کوزانس کے نزدیک جس خیال کی وجہ سے خدا کا علم ناممکن ہے اسی کی وجہ سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ نظام کائنات نہ اسقدر محدود ہے اور نہ اس قدر بے غنیش جیسا کہ فرض کر رکھا ہے۔



## باب یازدہم

برناردینو ٹیلیسیو (BERNARDINO TELESIO)

اس گہری فکر والے کارڈنل کا فلسفہ پندرہویں صدی میں فکر کا سب سے بڑا کام تھا۔ اُس نے اُس سختی کو ہلکا کر کے جو درسیت کے عہد میں تمام تصورات میں پائی جاتی تھی نئے نظریہ کائنات کے لئے راستہ صاف کیا۔ صرف عمل فکر ہی میں نہیں بلکہ تجربہ خارجی کی دنیا میں بھی اس کام کے لئے اہم طیاریاں چوری تھیں۔ تجربہ سولہویں صدی کا اصل اصول بن گیا۔ لوگ پرانی کتابوں کو پس پشت ڈال کر فطرت کی ہر دم تازہ کتاب کا مطالعہ کرنے لگے۔ پہلے پہل اس ضرورت کو قدرتی طور پر کسی قدر مبہم طریقہ سے محسوس کیا۔ لیکن اس ابہام کی وجہ سے اُس کے متعلق جو شاذ و سرگرمی بہت تھی۔ لوگوں نے کائنات میں سے اُس خدات معلومات کو اخذ کرنا چاہا جو ان کی کتابوں میں موجود نہ تھی۔ لیکن ان میں بھی اتنی قوت تنقید نہ تھی کہ صحیح اور غلط تجربات میں تمیز کر سکتے یا اپنے دل پسند خیالات اور متفقہانہ جذبات کو تحقیق کے وقت ہر طرف رکھ سکتے۔ تجربی علم اور علم فطرت کے زبردست غائدوں میں سے دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک المانی طبیب اور کیمیادان پیرسلس (Paracelsus) اور اطالوی طبیب اور ریاضی دال کارڈینس (Cardanus) (ان



دونوں شخصوں نے جن کی زندگیوں میں بہت بولچھول پائی جاتی ہے نہ صرف اپنے مخصوص علوم میں بلکہ فلسفہ میں بھی بڑے شاندار خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے ارسطو کے تصور کائنات پر کئی طرف سے اعتراض کیا خصوصاً چار عناصر کے خیال کو غلط ثابت کیا اور زمین و آسمان کی ارسطاطالیسی منطقی ثنویت کے مقابلے میں انھوں نے مادہ اور قوت دونوں کے لحاظ سے کائنات کے مختلف حصوں کی وحدت کی تعلیم دی۔ اگرچہ اسلوب تحقیق کے لحاظ سے وہ اپنے آپ کو پیش رو سمجھتے تھے لیکن ان کی تحقیقات علمی اور اسلوب معلوم نہیں ہوتیں۔ علم فطرت جس اسلوب کا تقاضہ کرتا ہے اور جس پر لیونارڈو دا وینچی (Leonardo da Vinci) گیلیلیو اور سیکن نے بہت زور دیا اس سے ابھی یہ لوگ ناواقف تھے۔ ان کے خیالات کو صاف طور پر مجتمع کرنا بھی آسان نہیں۔ برنارڈو ٹیلیسیو کا بھی یہی حال ہے۔ گو اسلوب تحقیق کے لحاظ سے اس میں بہت خامیاں ہیں لیکن ہم اسے اس فلسفہ کا ایک خاص نمائندہ سمجھتے ہیں جو تجربہ پر قائم ہے۔ گو وہ جدید علم فطرت کے قیام سے پہلے کی چیز ہے لیکن اس حالت میں بھی وہ ارسطاطالیسی منطقی تصور سے آزاد ہے۔ ٹیلیسیو جنول اطالیہ کا رہنے والا ہے جس نے زمانہ سلف میں بڑے بڑے مفکرین پیدا کئے۔ اور نشاۃ جدید کے دور میں اپنی قدیم عزت کو سچر حاصل کیا۔ ٹیلیسیو، برنارڈو اور کپاٹا اسی مردم خیز زمین سے پیدا ہوئے۔ ان تین مفکرین کا ایک لاجواب سلسلہ ہے۔ ان کے خیالات ایک ہی سمت میں جاتے ہیں خواہ اور لحاظ سے ان میں کتابی فرق ہو ٹیلیسیو نے دونوں پراثر ڈالا وہ نیپلس کے قریب کوسنزا (Cosenza) کے ایک حیثیت دار خانہ ان میں پیدا ہوا اور ان اچھے خارجی حالات سے فائدہ اٹھا کر اس نے اپنا وقت بڑے وسیع مطالعہ میں صرف کیا۔ میلان میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد روما چلا گیا جہاں پر جب شہنشاہی افواج نے (Connetable Von Bourbon) کا شیل کے ماتحت شہر کو لے لیا تو یہ شخص بڑی ہسلوکی کا شکار ہوا۔ بعد ازاں وہ پاڈوا (Padua) گیا اور کہتے ہیں کہ وہ پہلے پہل یہیں پر ارسطویت کا منکر ہوا جو اس کی وجہ سے شمالی اور جنوبی اطالیہ کے مذاہب فلسفہ میں ایک واضح خاصیت کی بنا پر کئی پاڈوا (Padua) اور بولانا (Bologna) میں ارسطو کا رعب و وقار قائم رہا



اور لوگ اُس کے الفاظ کی کورانہ تقلید کرتے رہے لیکن جنوبی اطالیہ میں لوگوں کے خیالات نے عہدِ جدید کی طرف پھوٹ گئے۔ اور انھوں نے نئی راہیں نکالیں اور یہ کوشش کی کہ ہر شے کی بنیاد پر علمِ فطرت پر رکھی جائے۔ ٹیلیسیو کچھ عرصہ روم میں پایا تو لوسس چپارم (Pope Paul the IV) کے ہاں ٹھہرا ہوا جو اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کو اسقفِ اعظم بنانے کا بھی خواہشمند تھا اس کے بعد وہ جنوبی اطالیہ کی طرف واپس آگیا۔ وہ نیپلس میں درس دیتا رہا اور کوسنزا (Cosenza) میں ایک اکاڈمی قائم کی۔ ۱۵۶۵ء میں اس کی بڑی تصنیف (De Rerum Natura) مت اشیاء کے متعلق) کا پہلا حصہ شائع ہوا جس کے بعد ۱۵۸۰ء میں دوسرا حصہ شائع ہوا جس میں انسان کے نفسیاتی اور اخلاقیاتی پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ ٹیلیسیو نے ۱۵۸۸ء میں وفات پائی عمر کے آخری حصہ میں عیسائی راہبوں نے اُس پر بڑے شدید حملے کئے جن کا خیال تھا کہ ارسطو کے فاضل ہونے سے عیسائیت بھی فنا ہو جائیگی۔ اُس کی وفات کے کچھ سال بعد اُس کی تصانیف کو فہرست میں داخل کر دیا گیا۔

ٹیلیسیو کہتا ہے کہ اس کی کوشش اُن کے کام پیش روؤں سے مختلف ہے۔ اُن لوگوں کو بڑی خود اعتمادی سے یہ امید تھی کہ رموزِ فطرت عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں۔ یہ لوگ عقل میں گویا خدا کی برابری کا دعویٰ کرتے تھے۔ لیکن خود اس میں بہت احتیاط ہے اور انسانی دانائی کو وہیں تک حاصل کرنا چاہتا ہے جہاں تک جو اس سے حاصل ہو سکے یا محسوسات کی مشابہت سے بطور نتیجہ اخذ ہو سکے۔ وہ اپنے علم کی بنا صرف تجربہ جیسی پر قائم کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے اس کو اپنے پیش روؤں کی نسبت زیادہ یقینی علم ہو سکتا ہے۔ اس کا مقولہ ہے کہ جو اس کے بغیر عقل کچھ نہیں۔ اُس کو یہ بھی یقین ہے کہ ادراک جی نہیں اُس کی اپنی ذات سے متناہی ہے اور نہ کلیات سے یہ خلاف اس کے ارسطائیت تجربہ اور کلیات دونوں کے منافی ہے۔

ٹیلیسیو کے فلسفہ فطرت کی نہایت اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ ارسطو کے مادہ اور صورت کے مقابلہ میں مادہ اور قوت کا تخیل پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تبصرہ تصور فطرت کی یہ ایک خصوصیت تھی کہ مظاہر فطرت کی توجیہ ان



صورتوں سے کی جائے جن کے ماتحت وہ واقع ہوتے ہیں اعمال فطرت کی ان کے کامل طور پر ارتقاء یافتہ نتائج سے توجیہ کی جاتی تھی۔ نیا تصور فطرت اور پیچھے جا کر فاعل قوتوں کو دریاقت کرتا ہے۔ ٹیلیسیو کے نزدیک ایسے لوازمیں دو ہیں۔ ایک ناموس انبساطی یعنی پھیلائے والی اصل جس کو وہ حرارت کہتا ہے دوسری ناموس انقباضی یعنی سکڑنے والی اصل جسے وہ ٹھنڈک کہتا ہے۔ اس کے نزدیک سردی اور گرمی نہ مادہ ہے اور نہ محض صفات بلکہ قوتیں ہیں جو مختلف قسم کی حرکات میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ٹیلیسیو کا خیال قریباً یہی تھا کہ فطرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بطور حرکت متصور ہونا چاہئے۔ یہ دونوں لوازمیں مادہ پر عمل کرتے ہیں جو خود نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے لیکن ان کے اثر سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ جو انقباض اور انبساط کی مختلف نسبتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان قوتوں کا عمل کائنات میں ہر جگہ یکساں ہے اس لئے آسمانی اور زمینی مادہ میں فسق کر نیکی کوئی ضرورت نہیں۔

وہ اپنے اس خیال میں بھی ارسطو کا مخالف تھا کہ مادہ مکان سے مختلف چیز ہے۔ اس تعلیم نے ارسطو کے اس خیال کو فنا کر ڈالا کہ مختلف عناصر کے مختلف فطری مقامات ہیں۔ فضا کے مختلف مقامات صفات میں مختلف نہیں مطلقاً خالی مکان کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے۔ یہ ارسطو کا محض ایک وہم تھا کہ فطرت خلا سے متغیر ہے۔ عناصر کے متعلق بھی ارسطو کی تعلیم کا قلع قمع ہو جاتا ہے نہ صرف اس لئے کہ بعض فطری مقامات کوئی شے نہیں بلکہ اس لئے بھی کہ جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ ایک دائم و قائم مقدار مادہ ہے جو انبساط و انقباض کی مختلف نسبتوں سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اگرچہ مختلف عناصر فرض کر لئے پڑیں تو زیادہ سے زیادہ دو ہو سکتے ہیں ایک وہ عنصر جس میں انبساطی اور دوسرا وہ عنصر جس میں انقباضی اصل کام کرتی ہے۔ انبساط کا مرکز سورج میں ہے اور انقباض کا زمین میں۔ ٹیلیسیو نے اس حد تک تو ارسطو کے نظام کائنات کو قبول کیا ہے لیکن وہ زمین و آسمان کے مادہ کو ہم جنس سمجھتا ہے۔ گو ان میں کام کرنے والی قوتیں مختلف ہیں۔ وہ ارسطو سے زیادہ زمین اور آسمان کے



باہمی ربط کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں وہ ارسطو کے اس نظریہ کی صریح مخالفت کرتا ہے کہ آسمانی کرّوں کو خاص خاص ارواح چلاتی ہیں۔ افلاک اس لئے گردش نہیں کرتے کہ کوئی خارجی قوت ان کو مجبور کرتی ہے اور نہ اس لئے کہ اپنے سے خارج کی چیز کی ان کو طلب ہے بلکہ اس لئے کہ یہ گردش خود ان کی فطرت ہے۔ اسی طرح زمین اس لئے ساکن ہے کہ سکون یعنی سروی اور تاریکی اس کی ماہیت میں داخل ہے۔ خدا فطرت میں خاص خاص مقامات پر مداخلت نہیں کرتا۔ اُس نے ہستی میں ایک مخصوص فطرت اور طرز عمل و ولعت کر رکھا ہے۔ افراد میں خفا ذات کے مختلف پہچانات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں ایسے ہی جیسے ایک عضویہ کے مختلف اعضا اپنی مخصوص فطرت پر عمل کرنے کے باوجود عضویہ کی کلیت میں ہم آہنگی پیدا کر دیتے ہیں۔ اشیاء کی علت فانی ان سے باہر نہیں۔ ہر علت کی تسکین ناسی میں ہے کہ وہ اپنی فطرت کی پیروی کرے اسی سے افراد میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ بجائے اس کے کہ خدا خارجی طور پر معاملات میں مداخلت کرتا رہے ٹیلیسیو کے نزدیک حکمت الہی اس طریقہ سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ بندھے ہوئے قوانین کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ اور باوجود اس کے مطابق مقصد ہوتا ہے۔ افلاک زمین کی خاطر گردش نہیں کرتے بلکہ خود اپنی فطرت کے مطابق گھومتے ہیں لیکن اس سے زمین بھی فائدہ حاصل کرتی ہے جو ٹیلیسیو کا یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ فطرت سے زیادہ صحیح اور بار آور تصورات قائم کرے لیکن وہ اپنے تصورات کی صحت اور ضرورت کا کوئی باقاعدہ استقرائی ثبوت پیش نہیں کرتا اور خود اپنے نظام العمل کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق تمام علم کی تعمیر محض اور اک جسی پر قائم ہونی چاہئے۔ ان اساسی تصورات کے خلاف بھی اعتراضات کئے جاسکتے تھے چنانچہ کئے بھی گئے۔ اسی کے ایک ہم عصر فلسفی پائٹریزی (Patrizzi) افلاطونی نے جو بڑے بڑے اہم مسائل میں ٹیلیسیو کا پیرو بھی ہے ایک بحث جمعیہ دی جو ٹیلیسیو کے خلاف ہے اور پچاس کے ایک شاگرد کے خلاف جس میں پائٹریزی نے اس کے نظام کے خلاف بڑے مناسب اور معقول اعتراضات کئے ہیں۔ اور باتوں کے علاوہ وہ کہتا ہے کہ ٹیلیسیو



کا مادہ اور اک حسی سے مرک نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے صرف مخصوص اور متغیر صفات معلوم ہوتے ہیں۔ انفعالی مادہ علی الاطلاق اور اک کی گرفت میں نہیں آتا۔ پارٹیزی نے یہاں جو ہر اور قوت کے باہمی تعلق کے اہم مسئلہ کو مس کیا ہے۔ وہ یہاں یہ بھی سوال کرتا ہے کہ ان دو قوتوں سے مظاہر کی اس تمام کثرت کو پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ یہ دونوں اعتراض صحیح ہیں اور اس دو مسرے سے اعتراض کی تصدیق ٹیلیسیو کے اس طرز عمل سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے مختلف مظاہر کی توجیہ نہایت سادگی سے جس طرح چاہی کر دی۔ اس وقت تک جزئیات کی عملی توجیہ کیلئے کوئی کافی مواد موجود نہ تھا اس لئے جزئیات میں ٹیلیسیو نے اس بصیرت کا ثبوت نہیں دیا جو اس کے ان اساسی تصورات میں پائی جاتی ہے جو تمام علم فطرت کے لئے صحیح ہیں۔ سردی اور گرمی کو نوامیس اساسی قرار دینا اس کی زبردستی ہے۔ علاوہ اور باتوں کے اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا تھا کہ حرکت سے حرارت کا پیدا ہونا ایک ثانوی مظہر ہے۔ اس سے وہی حرارت ظہور میں آتی ہے جو پہلے سے موجود تھی۔ برخلاف اس کے حرارت سے حرکت کا پیدا ہونا ایک اصلی اور ابتدائی امر ہے۔ پارٹیزی کہتا ہے کہ اس قسم کے دعوے بالکل بے بنیاد ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ اگر تمام حرارت کا مرکز سورج ہے اور تمام بروڈت کا مرکز زمین لیکن یہ امر اس بات کا مانع نہیں کہ سورج کے اثر سے زمین میں حرارت پیدا ہوتی ہے پارٹیزی اس بارے میں کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق زمین کو حرکت بھی کرنی چاہئے کیونکہ حرارت سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ ٹیلیسیو نے خود تو اس اعتراض کا جواب نہیں دیا لیکن اس کے ایک شاگرد نے کہا کہ یقیناً کچھ لوگ ایسے ہیں جو زمین کو متحرک مانتے ہیں لیکن انہوں نے اپنی ذکاوت کے علاوہ کسی چیز کا ثبوت نہیں دیا۔ ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ کوپرنیکی نظریہ تصور کائنات کو متعین کر سکے۔ ٹیلیسیو کے فلسفہ فطرت کے بہت سے جزئیات میں اساسی تغیر کرنا پڑا پیشتر اس کے کہ وہ جدید علم ہکیت کے مطابق ہو سکے جو یہ کہتا ہے کہ زمین یا ”جسم بارد“ حرکت کرتا ہے اور سورج یعنی ”جسم گرم“ ساکن ہے باوجود ان تمام باتوں کے بعض اہم مسائل میں جدید نظریہ کائنات کے متعلق ٹیلیسیو کے ہاں مقید اشارات پائے جاتے ہیں



اس کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ ارسطو کے پیروں میں اُس کے برخلاف بڑی آتش غضب مشتعل ہوئی۔ تمام اطالیہ میں مباحثے اور مناظرے ہوئے تھے جن میں ”قوتی“ اور ”مصور“ کا مقابلہ ہوتا تھا اور یہ جنگ کبھی کبھی مادی ہتھیاروں سے بھی لڑی جاتی تھی جیسا کہ ۱۳ء ۱۷ء میں وینس میں پاڈوا کے طالب علموں اور ٹیلیسیو کے پیروں میں واقع ہوا۔ اور شمالی اور جنوبی اطالیہ کے فلسفوں کا مقابلہ ہو گیا تو ٹیلیسیو کے نزدیک نفس کا مادہ سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ حقیقت میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ حرارت اور برودت مادی قوتیں ہیں لیکن ان میں قابلیت احساس ضرور ہونی چاہئے ورنہ وہ موجود ہی نہیں رہ سکتیں۔ قوت مقابل کی مزاحمت کے لئے ہر ایک قوت میں احساس ہونا چاہئے تاکہ دوسری قوت کا اندازہ کر سکے اور اپنے وجود عمل سے تسکین حاصل کر سکے۔ علاوہ ازیں ہر مادی شے کو دوسری اشیاء کے متعلق احساس ہونا چاہئے تاکہ جب وہ دور ہٹیں تو ان کا تقاب کر سکے اس کے لئے احساس اور حس کی ضرورت ہے۔ لیکن اس غرض سے یہ لازمی نہیں ہے کہ ہم اشیاء کو خاص آلات حس بھی منسوب کریں۔ کیونکہ آلہ حس صرف احساس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لائے گا ذریعہ ہے جہاں احساس ہوا واسطہ ہو وہاں اس آلہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس ضمنیاتی اور حیاتیاتی اسلوب فکر سے ٹیلیسیو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ مادی اجسام کا زندہ ہونا ان کے باہمی تفاعل کے لئے شرط لازم ہے اپنے نظریہ حیاتیات کی حمایت میں اُس نے ایک دلیل دی ہے جس کی اہمیت زیادہ پائدار ہے وہ کہتا ہے کہ اصلی قوتوں اور اصلی مادہ میں اگر احساس ہوتا تو ان اصلی قوتوں اور اصلی مادے سے وجود پیدا ہوئے ہیں اُنکے احساس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں کیونکہ جو جز اصل علت میں موجود نہیں وہ معلول میں کہاں سے آسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مادہ میں سے شعور کی آفرینش کو ناممکن سمجھتا ہے۔ جب تک کہ مادے کی فطرت میں پہلے ہی سے شعور موجود نہ ہو لیکن یوں کہنے سے وہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ ابتدائی مادہ اور ابتدائی قوتیں کائنات کی تمام اشیاء کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ یہاں پر ایک نئی قوت معرض ظہور میں آتی ہے لیکن ٹیلیسیو اس تنقید کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا جس طرح وہ شعور کو مادے کی طرف منسوب کرتا ہے اس طرح وہ روح کو ایک



مادی وجہ سمجھتا ہے کیونکہ اگر روح مادی نہ ہوتی تو وہ مادی قوتوں سے کیسے متاثر ہو سکتی  
 اگر وہ تبسط اور تنقبض نہ ہو سکتی تو اس کو انبساط اور انقباض کا شعور کس طرح ہوتا۔ لذت  
 میں روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے اور الم میں انقباض چونکہ وہ جلدی اور آسانی سے  
 پھیل سکتی اور سکڑا سکتی ہے اس لئے لازمی ہے کہ اس کا مادہ نہایت لطیف ہو۔ یہ  
 روحی مادہ دماغ کے خلاؤں میں پایا جاتا ہے اس کا ایک ثبوت تو یہ ہے کہ اعصاب  
 دماغ سے نکلے ہیں نہ کہ دل سے جیسا کہ ارسطو خیال کرتا تھا اور مادہ بھیمی دماغ کے  
 مائل ہے نہ کہ دل کے، اور دوسرا ثبوت یہ ہے کہ جب دماغ کے خلاؤں میں کثیف  
 مادہ بھر جائے یا دماغ کو کسی اور طرح ضرب شدہ بخچنے تو موت واقع ہوتی ہے اور مرگ  
 غشی اور نیند میں بے ہوشی طاری ہو جاتی ہے گو جسم کے دوسرے حصوں میں کوئی  
 تغیر نہیں ہوتا۔ اس روح حیات سے ہم دائیوس اور سلیکنٹل کے خیالات میں آشنا  
 ہو چکے ہیں جسے بعض اوقات محل روح خیال کیا جاتا تھا اور بعض اوقات خود روح  
 جیسے فلیسیو کا خیال ہے اس روح زندگی کا تصور یونانی حکما اور اطباء کی میراث ہے  
 یہ ظاہر ہے کہ جب فلیسیو تمام مادے کو شعوری سمجھتا ہے تو وہ شعور کو مادی سمجھنے  
 کا زیادہ مخالف نہیں ہو سکتا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ شعور میں اور اس شے  
 میں جو اعصاب اور دماغ میں حرکت پیدا کرتی ہے فرق کرتا ہے کیونکہ جب وہ یہ  
 بتانا چاہتا ہے کہ روح کی جو حرکت میں کوئی احساس نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے  
 اثر سے روح کی حرکت میں تغیر کا ہونا احساس کے لئے لازمی ہے تو وہ کہتا ہے احساس  
 خارجی اثرات اور باطنی تغیرات کا ادراک ہے۔ زیادہ تر قویہ باطنی تغیرات کا ادراک ہے کیونکہ باطنی  
 تغیرات ہی سے خارجی ارتسامات کا علم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر احساس باطنی جو ہر روح کی حرکت کے تغیر  
 کا مراد ہے اس میں لکھنا لکھنا اور ادراک کا نام ہے لیکن اس پر ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ادراک  
 کیسے ممکن ہے اس ادراک کے سوال کو پیدا کر کے فلیسیو نے غیر ارادی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے  
 کہ یہ مسئلہ اتنا سہل نہیں جتنا مادی النظر میں معلوم ہوتا ہے اس نے خیال کیا تھا کہ روح کو مادی  
 کہہ دینے سے مسئلہ حل ہو گیا ہے لیکن فوراً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ روح مادی میں جو کچھ واقع ہوتا  
 ہے اس کا ادراک کیسے ہوتا ہے؟

فلیسیو کی یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ تمام علم ایک احساس ہے



نہایت دلچسپ ہے وہ احساس اور فکر کے فرق کا منکر ہے لیکن اس انداز سے کہ فکر کو احساس میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ روح میں کوئی حرکت پیدا ہو چکی ہے تو بعد میں اس کا احیا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک حد تک باقی رہتی ہے اور اس کی عادت ہو جاتی ہے اس قسم کی عادی اور تکراری حرکت سے جو علم پیدا ہوتا ہے اس کو یاد کہتے ہیں۔ جب ہم نے کوئی شے پوری کی پوری دیکھی ہو اور اس کے بعد اس کے صرف چند پہلو ہمارے سامنے آئیں تو باقی کے پہلو ہم اپنے ذہن سے اس میں شامل کر کے پوری چیز کا پھر ادراک ذہنی کر لیتے ہیں ہم آگ کے تمام صفات کا تصور کر سکتے ہیں گو ہم براہ راست صرف اس کی روشنی کا تصور کر رہے ہیں اور اس کی حرارت اور جلا ڈالنے کی قوت کا ادراک نہیں کر رہے ٹیلیویو کے نزدیک ہم کے معنی جز سے کل کا ادراک کرنا ہے اور ہم اس کے نزدیک یاد اور تصدیق ہے نہایت اعلیٰ اور کمال درجے کے علم میں بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جس سے ہم واقف ہیں اس کی مشابہت کی وجہ سے دیگر اشیاء کے نامعلوم صفات و اسباب دریافت کر لیتے ہیں مطلقاً مجہول شے معلوم نہیں ہو سکتی احساس اور حافظے کے درمیان ایک نقطہ وصل ہونا چاہئے اور حافظہ محض ایک ادراک حسی ہے جو دیر تک قائم رہا ہے نتائج محسوس سے نامحسوس صفات کی طرف جانے کا نام ہے منطق نظری اور ریاضیات نظری بھی احساس سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ احساس بھی ہم کو وہ اشیاء بتاتا ہے جو منطق اور ریاضی کے اساسی اصولوں کے مماثل ہیں ادراک حسی ہمارے سامنے بے شمار مثالیں اس امر کی پیش کرتا ہے کہ کل جز سے بڑا ہے اور ایک وقت میں ایک چیز کی نفی اور اثبات ممکن نہیں ہے یا اس اسطرح معلوم ہوتی ہیں جس طرح یہ کہ برف سفید بھی ہے اور سرد بھی اور انسانوں کی دذائیں ہوتی ہیں۔ سادہ سے سادہ احساس اور ادراک کا حکم و بیش نصب العین علمی اصول سے تعلق ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے فکر مسلم کو دو ملکات میں تقسیم کر دیں۔ اس کی عین ایک ہی ہے جس کی بناء کلیت و مماثلت کا تعلق ہے۔ جو ان اشیاء کے درمیان ہوتی ہے جو براہ راست احساس کا معروف ہوتی ہیں اس لحاظ سے علم ہر حالت میں احساس ہی کی ایک صورت ہے۔ اس تمام نظریہ کی بناء یہ مفروضہ ہے کہ مماثلت اور اختلاف بھی دوسرے



صفات کی طرح محسوس ہو سکتے ہیں۔ ٹیلیسیو کہتا ہے ”روح اشیاء کی باہمی مشابہت اور فرق کو محسوس کر لیتی ہے۔ جن چیزوں کے اثرات ایک ہی ہوں ان کو ایک ہی سمجھتی ہے اور جن کے اثرات مختلف ہوں ان کو مختلف جانتی ہے۔“ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ امتیاز محض احساسی اعمال کا نتیجہ ہے۔ مشابہت اور اختلاف اور دوسرے تمام صفات کے مابین یہ فرق ضرور ہے کہ قبل الذکر کے لئے عمل مقابلہ شرط لازم ہے۔ لہذا خود احساس کے اندر ہیں دو مختلف پہلوؤں کو تسلیم کرنا پڑیگا۔ ایک فاعلی و دوسرا انفعالی۔ اس طرح محض اصطلاح کا فرق باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان دونوں پہلوؤں کے لئے احساس ہی کا لفظ استعمال کریں یا کوزائنس کی طرح یہ کہیں کہ فکر ہر قسم کے احساسی ادراک میں پایا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات خود ٹیلیسیو نے اور اک مشابہت کو احساس کے مقابلہ میں ایک مختلف چیز قرار دیا ہے۔ پارٹیزی کے اس الزام کے جواب میں کہ وہ عقل کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور یہ کہتا ہے ”میں کسی طرح عقل سے نفرت نہیں کرتا یعنی اشیاء کے اُس علم سے متفر نہیں ہوں جو میں احساس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ اشیاء کے محسوس کی مشابہت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ میں اس کو کبھی قابل نفرت نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن میں ہمیشہ یہی کہوں گا کہ احساس عقل کی نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے۔“ پارٹیزی نے نہایت صحیح طور پر اُس کا یہ جواب دیا ہے ”تمہارا اس مشابہت کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہے کہ اس کا ادراک احساس سے ہوتا ہے۔ اگر احساس سے نہیں ہوتا تو پھر عقل کے سوا اور کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ مشابہت کے ادراک میں کوئی ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو احساس کے سادہ اعمال میں نہیں ہوتا۔ ٹیلیسیو کی یہ کوشش کہ ہر قسم کے علم کا ایک جیسا ہونا ثابت کرے کامیاب نہ ہوئی۔ لیکن فی لفظ یہ ایک جائز کوشش تھی اور کوزائنس کے نظام فکر کا تتمہ تھی۔ ان دونوں نظامات میں نفسیات اور علیات کے متعلق تخلیقی خیالات پائے جاتے ہیں جو تمام مادہ کی طرح روح بھی اپنی بنیاد چاہتی ہے۔ وہ مختلف اچھی چیزوں کے حصول کی کوشش کرتی ہے اور مختلف قسم کے پھیانات سے بچھتی ہوئی ہے۔ لیکن جب وہ کسی ایک چیز کو منتخب کر لیتی ہے۔ اور اُس کے مقابلہ میں باقی تمام



اچھی چیزوں کو دبا دیتی ہے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس انتخاب کے محرک تحفظ ذات اور اُس کے اسباب ہوتے ہیں۔ تمام قابل خواہش چیزوں کی قدر و قیمت تحفظ ذات سے متعین ہوتی ہے۔ اور اُس فطری فعلیت کے ساتھ لذت کا احساس وابستہ ہے جس کے ذریعہ سے ایک ہستی اپنے آپ کو قائم رکھتی ہے۔ نہ کوئی ہستی اور نہ کوئی موجد تحفظ ذات کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے کوشش کر سکتی ہے۔ یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علم اس مقصد کا ایک ذریعہ ہے۔ تمام نیکیاں داناؤں کے اندر آجاتی ہیں کیونکہ تحفظ ذات کے ذرائع کا صحیح علم سب سے زیادہ اہم ہے صرف دوسروں کے ساتھ باہمی تعامل سے ایک فرد حفاظت اور آرام سے زندگی بسر کر سکتا ہے اگر اس تعامل کو پرورش اور بار آور بنانا ہو تو افراد کو اس طرح متحد ہونا چاہئے گویا کہ وہ ایک ہی عضوی وجود ہیں جس میں ہر ایک عضو تمام عضو کی صحت کے لئے دوسرے اعضا کا معاون ہے۔ اجتماعی نیکیاں جن کے مجموعہ کو انسانیت کہتے ہیں اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ اور یہ انسانیت اجتماعی زندگی کی ضرورت، باہمی اعتماد اور فیروغی پر قائم ہے۔ لیکن سب سے بڑی نیکی عالی نشی ہے جو خواہش آبرو کو ٹھیک راستہ پر ملاق ہے۔ انسان اپنی تحقیر گوارا نہیں کرتا۔ وہ یہ برداشت نہیں کرتا کہ لوگ اُسے یہ سمجھیں کہ وہ اپنے کام اور عہدہ کے ناقابل ہے یا ناپاک یا مضر انسان ہے لیکن چونکہ اس کی اپنی قوت اس معاملہ میں ہمیشہ کافی شہادت نہیں دیتی اس لئے وہ دوسروں کی رائے کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ اس لحاظ سے عالی نشی یہ ہے کہ اسی عزت کی خواہش کی جائے جو انسان کی باطنی خوبی پر مبنی ہے۔ اور یہ خوبیاں وہی ہیں جو محض اُس آبرو کے لئے قابل ترجیح ہیں جو ان کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالی نشی کے لئے عزت کوئی لازمی اور باطنی خوبی نہیں۔ عزت کے لائق جو مناسب سے بڑی بات ہے۔ پاکیزگی اور دیانت داری بذات خود تسکین کا سرچشمہ ہے۔

نیکسیو کے نزدیک علم اور تحفظ ذات مادی روح سے متعلق ہیں۔ یہ روح وہی ہے جو تخم میں سے نشوونما پاتی ہے لیکن اس احساسی علم اور فطری تحفظ ذات کے علاوہ انسان میں ایک اعلیٰ محرک اور ارادہ بھی پایا جاتا ہے جو اس زمین کی زندگی اور اُس کے تحفظ کے مادی ہے اور جس کی توجیہ صرف اسی طرح ہو سکتی ہے



کہ خدا نے ہمارے اندر ایک اور روح بھی ودیعت کی ہے جس کی غیر جسمی صورت اس روح سے متحد ہو جاتی ہے جس کا نشوونما فطری ہے۔ جبکہ جسم کا ارتقاء پورا ہو جاتا ہے۔ اس امر کی توجہ کہ تفکر اور استغراق میں لوگ حوارج حواس کو بھول جاتے ہیں اسی نظریہ سے ہو سکتی ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان کو کبھی کامل تسکین حاصل نہیں ہوتی۔ اس روح کا جو باہر سے انسان میں اضافہ کی جاتی ہے اُس فطری روح سے کیا تعلق ہے ٹیلیسیو نے اچھی طرح نہیں سمجھا یا۔ اس نظریہ نے جیسے ٹیلیسیو نے غالباً دینیات کی خاطر پیش کیا اُس کے فلسفہ کی مکمل صورت میں خلل ڈال دیا۔ وہ بھول جاتا ہے کہ اپنی اخلاقیات فطری میں وہ سیرت کی ایک ایسی حالت بھی بیان کر چکا ہے جو محض طبعی تحفظ ذات سے بالاتر ہے۔ تحفظ ذات کے ابتدائی محرک سے عالی نشی کو پیدا کرنے کے لئے بہت سی نفسیاتی تدبیریں کر دیوں کی ضرورت ہے ٹیلیسیو بجائے ایسی چیزوں کے اضافہ کرنے کے حواس کے اساسی خیالات کے ساتھ بالکل ہم آہنگ نہیں اگر اپنے نظام فکر کے کھانچوں کو بھرنے کی کوشش کرتا تو بہتر ہوتا۔

باوجود اپنے تمام نقائص کے ٹیلیسیو کا نظام نشأت جدیدہ کی ایک حیرت انگیز پیداوار ہے۔ اُس کا خیال خاک میں سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی جڑیں حواس میں گڑی ہوئی ہیں۔ لیکن وہ بڑی جرأت سے عالم بالا کی طرف اڑتا ہے۔ اُس نے ایسے نتائج نکالے اور ایسے انداز فکر سمجھائے جنہوں نے بہت بعد میں زیادہ ردِ خیز زمین پر نشوونما پائی۔ بااں ہمہ اُس نے اپنے معاصرین کی طبیعتوں میں بڑا پہچان پیدا کیا اور برو کو کپالا اور یکن جیسے مفکرین پر بڑا اثر کیا تو



## باب دوازدهم

### کوپرنیکی نظام کائنات

روایتی تصور کائنات کی بنیادیں کو زائس کی حرکت مطلق کے مسئلہ کی تنقید اور پیراسیکس اور ٹیلیسٹو کی بحث سے جو انہوں نے ارسطاطالیسی عناصر اور مورو کے خلاف کی تھی متزلزل ہو چکی تھیں لیکن کوپرنیکس کے نظام کائنات نے اس کے پاؤں کے نیچے سے تمام زمین نکال دی۔ اس لئے یہ بتایا کہ اشیاء کو عام طریقہ کے برعکس سمجھنے کے لئے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ کوپرنیکس نے اسی بات کی شکایت کی تھی کہ کوپرنیکی دنیا کو تہ وبالا کرنا چاہتے ہیں۔ جو اس نے خود بہت سے امور میں بند یوں کو پستیاں بنا دیا تھا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نئے نظام کائنات نے بعض لوگوں میں بڑا جوش قبولیت پیدا کیا اس وجہ سے کہ اس نظریہ سے ایک حق لامحدود مکمل جاتی ہے اور بعض لوگوں میں اس لئے آتش غیظ و غضب شعل کی جن کا یہ خیال تھا کہ اس طرح سے کائنات کا وہ معین و شخص ڈھانچہ ان کے ہاتھ سے چھلکا ہوا ہے جس کے اندر انسان نے اپنے خیال میں کائنات کی تمام قوتوں کو مرتب و منظم کر رکھا تھا۔ اب ایک ایسی سخت پیکار شروع ہوئی جس میں نہ صرف شریف خون بہ گیا بلکہ خون سے زیادہ پیش ہوا چیزیں ضائع ہو گئیں۔ یہ پیکار نہ صرف مذہبی تعصبات کے خلاف تھی بلکہ اس اعتماد کے خلاف بھی تھی جو انسان کو براہ راست اور اکہسی



پر تھا علم انسانی اس حقیقت سے آشنا ہو گیا کہ ماہیت وجود اس کی ظاہری صورت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔ انسان نے ذاتی اور ایک اور اصلی حقیقت میں تمیز کرنا سیکھا جس کی بڑی فلسفیانہ اہمیت ہے اس معاملہ میں جڑیں نفس کی خاص طور پر ضرورت تھی جو ظاہری محسوسات کو اور مذہبی ضروریات کو نظر انداز کر سکے اس نظریہ جدید کے حامی اکثر بے تعصبی کا تقاضا کرتے تھے۔ جو اگرم ریٹیکس (Joachim Rheticus) کو پرنیکس کا پہلا شاگرد تھا اپنے استاد کا پہلے ہیئت دانوں سے تعلق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے محقق کا نفس آزاد اور بے تعصب ہونا چاہیئے۔ کیپلر (Kepler) بھی آزادی خیال کو پرنیکس کے کام کے لئے شرط مقدم سمجھتا تھا اور گیلیلیو نے یہی الفاظ کیپلر کے لئے استعمال کئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے آزادی فکر حاصل کرنی شروع کر دی ہے۔

اس نئے نظریہ کائنات کا بانی انیسیت کی سر زمین میں پیدا ہوا کوپرنیکس (Nikolaus Kopernikus) جس کا صحیح نام کہتے ہیں کہ (Kopernigk) تھا ۱۹ فروری ۱۴۷۳ء کو تھورن (Thorn) میں ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا پولینڈ میں اس کو اپنی اپنی قوم کا آدمی ثابت کرنی کی کوشش کرتے ہیں اس کا خاندان غالباً جرمن ہے جس نے ایک عرصے سے پولینڈ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ جہاں تک ہمارا علم ہے وہ نہ پولش زبان بولتا تھا اور نہ اس نے پولش زبان میں کچھ لکھا اس لئے کہ اس کو (Krakau) میں جہاں ایک باروق دارالعلوم تھا ادبیات ریاضیات اور ہیئت کی تعلیم پائی اپنے چچا اسقف اریملینڈ (Bishop of Ermeland) کے اثر سے وائبرگر (Frauenburger) کے گرجا میں وظیفہ دار پادری ہو گیا۔ اس عہدے کے ساتھ کچھ مذہبی وقار تو وابستہ تھا لیکن کسی دینیات کی تعلیم کی ضرورت نہ تھی اور بہت کم وظیفہ دار پادری مذہبی فرائض بھی ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی پادریوں کی نسبت امرا اور اشرافیہ سے زیادہ مشابہ تھی۔ کوپرنیکس کے متعلق یہ ایک نہایت غلط تخیل ہو گا اگر ہم اس کو حجرے میں زندگی بسر کرنے والا راہب تصور کریں اس جوان پادری نے شروع کے دس سال اطالیہ میں بسر کیے جہاں بولونا دو اور پاڈوا میں ادبیات ہیئت اور طب کا مطالعہ کرتا رہا کہتے ہیں کہ بولونا میں خود اسکے استاد کو ارسطاطالیسی جلیلیوسی نظام کی صحت میں شک تھا اطالیہ سے واپس ہو کر پرنیکس کچھ عرصہ اسقف اریملینڈ کے پاس طبیب اور درباری کی حیثیت سے رہا اس زمانے میں پرنیکس



اور چھٹیس برس کی عمر کے درمیان اس نے اپنے نظام کائنات کے مدوخال درست کئے وہ خود کہتا ہے کہ ۱۵۶۱ء سے وہ اپنے نظریہ کی علی اساس اور توجیہ کا خاکہ تیار کر رہا تھا اپنے چچا کی وفات کے بعد اس نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ محل فرہان برگ میں بسر کیا بائیس تا چھ سالوں کے جن میں وہ گر جا کر جاگیر است کا انتظام کرتا رہا۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صرف ہنریت ہی کے مطالعہ میں مصروف نہیں تھا وہ ایک منظم حاکم بھی تھا اور طبیب بھی اور سیکے کی اصلاح کے متعلق بھی اس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ اپنے اوبائی مطالعہ کو بھی آستین ترک نہیں کیا۔ آستین تھیوفیلکس کے خطوط (Epistles of theophylactus) کا لاطینی ترجمہ شائع کیا واقعہ یہ ہے کہ وہ سب قسم کے کام کرتا تھا۔ علاوہ ازیں دنیا میں جو کچھ پورا تھا وہ اس سے غافل نہ تھا۔ اپنی طبابت میں وہ قدیم طریقہ کو برتنا تھا اور یوعلی سینا کی پیروی کرتا تھا۔ مذہبی تحریک کی طرف اس کا انداز اس کے بہت سے ہم فن لوگوں کی طرح چدر دانہ اور آزاد تھا۔ وہ اصلاح کے طالب تھے اور چاہتے تھے کہ یہ جنگ محض روحانی ہتھیاروں سے لڑی جائے۔

ارمی لینڈ کے پادریوں میں اس کی روح معلوم ہوتی ہے کہ  
کو پرنیکس نے کئی سال تک اپنی تصنیف کو شائع نہیں کیا۔ وہ متواتر اس پیش کر تا رہتا تھا لیکن دنیا کے سامنے پیش کرنے کے بارے میں اسے بہت تاثر تھا اس دوران میں اس کے خیالات بہت مشہور ہو گئے تھے۔ شاید اس کے ایک چھوٹے سے رسالہ کی وجہ سے جس کا قلمی نسخہ حال ہی میں دستیاب ہوا ہے آخر کار اس کے ایک نوجوان اور سرگرم شاگرد نے جو وٹن برگ کے جامعہ میں معلم تھا اس کی اشاعت کی شوق کی بنا پر ۱۵۳۹ء میں وہ فروان برگ گیا اور کو پرنیکس کے ساتھ دو سال تک رہا تاکہ اس کی تصانیف کا مطالعہ کر سکے۔ اسی کے ہاتھوں سے دنیا نے علم کو اس نظام جدید کی تفصیلی معلومات حاصل ہوئیں

Narratio brevis De Libris Revolutionum, (Danzig 1539-40)

وہ ازیں اس نے اپنے استاد کو ترغیب دی کہ تمام شش و پنج اور پچھلاہٹ کو چھوڑ کر اپنی کتاب کو چھاپنے کی اجازت دے۔ کو پرنیکس اپنی زندگی کے آخری سالوں میں مطبعی اور خوش نذر ہائیکھمک مذہب نے پھر قوت پکڑی تھی اور پادریوں میں جو آزادانہ سیرت و روحانی تھی بشپ یوحنا ڈانتسکس (Johannes Dantiscus) نے اس کو



دیا دیا۔ یہ اُسقف پہلے ایک دنیا دار آدمی اور عشقیہ شاعر تھا۔ اُس کے بعد وہ کلیسا کا ایک متعصب خادم بن گیا۔ باوجود اس کے کہ پہلے کوپرنیکس سے اُس کے دوستانہ مراسم تھے اب وہ اُس کو آزار پہنچانے پر تل گیا۔ کوپرنیکس نے مجبور ہو کر اپنے بہت سے دوستوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا کیونکہ یہ بیشپ ان پر اتحاد کا شبہ کرنا تھا۔ ۱۵۴۲ء کے موسم بہار میں اُس کے جسم سے خون جاری ہو گیا اور وہ غلج ہو گیا اور ۲۴ مئی ۱۵۴۲ء کو وفات پائی۔ اُس کی تصنیف کا ایک نسخہ بستر مرگ پر اس کے پاس پہنچا۔ لیکن وہ بیہوش ہو چکا تھا۔

ہمیت کے اُن تمام سوالات کا یہاں ذکر کرنا جن کے متعلق کوپرنیکس کو بحث کرنی پڑی اس جگہ پر مناسب نہیں۔ فکر کی عام تعریف کے لئے صرف دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک تو یہ کہ اس مصلح ہمیت نے کن مفروضات سے ابتداء کی اور دوسرے یہ کہ اس جدید نظام کائنات کے مولے مولے ضد و خال کیا ہیں۔ اسکے نظام کے مفروضات میں اس دور کا ذہنی انداز نمایاں ہے اس نظام کائنات سے اس زمانے کے ارتقا پر بڑا اثر کیا ان مفروضات میں وہ ہمارے لئے خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں قدیم نظریہ کائنات کے تصحیح اور پیچیدگی میں کوپرنیکس کو اس امر پر غور کرنے پڑا کہ کیا ان تمام کچھ کی کسی اور توجیہ کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اسکو یہ خیال ہوا کہ لامحدود و مرکب کرول اور بر دائروں کا نام نظام فطرت کی عام صوابی اور مقصدیت کے منافی ہے اور مقامات پر تو فطرت کی دانائی نہایت سیدھے طریقوں سے مقصد کو پورا کر لیتی ہے۔ اُس کے طریقوں میں اتنا پیچ و غم نہیں ہوتا اور تمام عناصر کے عمل میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ وہ علتوں کی تعداد میں اضافہ نہیں کرتی بلکہ ایک واحد علت سے بہت معلومات پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فطرت کی سادگی پر کوپرنیکس کے پیروں کا ایمان صرف اسلوب تحقیق میں بہت پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں تھا وہ اُس کو فطرت کی ایک حقیقی صفت سمجھتے تھے۔ اگر کوئی اُن سے یہ پوچھتا کہ اُن کو کس طرح معلوم ہوا کہ فطرت ہمیشہ سیدھے سادے طریقوں پر عمل کرتی ہے تو وہ آسانی سے اس کا جواب نہ دے سکتے۔ اُن کے لئے یہ ایک طبیعتی یقین اور مذہبی ایمان تھا۔ وہ قلب فطرت سے ابھی تک بہت قرب محسوس کرتے تھے۔ ان مفروضات کے جواز کا امتحان دور مابعد کے فلسفہ کے اہم فرائض میں سے تھا۔ اُس وقت تو لوگ جرات سے اُس پر کاربند ہو گئے اور اُسے صحیح تسلیم کر لیا اور



یہ مفروضہ مفید ہی ثابت ہوا۔ اس سے یہ لازمی ہو گیا کہ کوئی ایسا نقطہ نظر تلاش کیا جائے جس سے نظام کائنات زیادہ آسانی سے سمجھ میں آ سکے۔ اور اپنا سنگ جوا منتقار و بے ترتیبی اس میں پائی جاتی ہے وہ نظم و ترتیب سے تبدیل ہو جائے۔ اصول سادگی کے لحاظ سے یہ بالکل لغویات معلوم ہوئی تھی کہ تمام کائنات زمین کے گرد گردش کرے یعنی بڑی مقدار چھوٹی کے گرد گھومے۔ کیا یہ زیادہ سادہ بات نہیں ہوگی کہ بڑے حجم کی چیز تو ساکن رہے اور چھوٹی چیزیں حرکت کریں؟

اس سادگی کے اصول کے ساتھ اضافیت کا اصول بھی شامل کر دیا گیا جو اس سے پہلے کوزانس کو پرالے نظام کائنات سے دور لے گیا تھا۔ اگرچہ وہ کسی نئے نظریہ تک نہیں پہنچا تھا۔ کوپرنیکس کہتا ہے کہ اگر حرکت فضا میں واقع ہوتی ہے تو ادراک حس ہیں فوراً براہ راست نہیں بنا سکتا کہ کیا چیز حرکت کر رہی ہے ہو سکتا ہے کہ شے مدارک حرکت کر رہی ہے اور ہو سکتا ہے کہ ادراک کرنے والا خود حرکت کر رہا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا اور شے مدارک دونوں مختلف صورتوں سے حرکت کر رہی ہیں یا مختلف جہتوں میں حرکت کر رہی ہیں۔ جب ہم کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو معلوم ایسے ہوتا ہے کہ کنارہ ہم سے پیچھے پیچھے ہٹ رہا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں کنارہ نہیں ہٹ رہا ہے بلکہ ہم ہٹ رہے ہیں۔ فرض کرو کہ زمین جس پر ہم کائنات کو دیکھتے ہیں حرکت کر رہی ہے۔ دیکھنا چاہئے کہ کیا یہ تصور سادہ تر اور زیادہ فطری نظام کائنات پیش کرتا ہے یا وہ تصور کہ باقی کائنات حرکت کر رہی ہے کوپرنیکس نے تمام کام یہی کیا ہے کہ ریاضی سے ثبوت بہم پہنچائے ہیں کہ اس نظریہ کے مطابق مظاہر اسی طرح واقع ہوتے ہیں جس طرح ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے؟

اس نئے نظام کائنات کے مطابق سورج دنیا کا مرکز اور سرچشمہ نور ہے۔ سیارے اُس کے گرد گردش کرتے ہیں سیارے ہم مرکز کرود کہ اندازے کو گردش کرتے ہیں اس ترتیب سے کہ زمین کا مقام زہرہ اور مریخ کے درمیان ہے۔ علاوہ انہیں زمین اپنی محور پر بھی گردش کرتی ہے۔ تمام کائنات ثوابت کے ساکن فلک کے اندر ہے جو اس کی حد اقصیٰ ہے۔ کوپرنیکس یہ فیصلہ نہیں کرتا کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود۔ لیکن اتنی بات کا اُسے یقین ہے کہ فلک ثوابت سے زمین کا جتنا فاصلہ ہے اُسے



مقابل میں زمین کے مدار کا قطر نہایت ناچیز مقدار ہوگی کیونکہ ہم ثابت میں لباہر کوئی ایسی حرکت محسوس نہیں کر سکتے جیسی اُن سیاروں میں محسوس کرتے ہیں جو زمین کے قریب ہیں کائنات کی یہ بے انت وسعت اگرچہ خود کو پرنیکس کے لئے کائنات اور زندگی کے قدیم تصور کو فنا کرتے کے مراوف نہ تھی تاہم اُس کے نئے نظریہ کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی تھی کہ اس سے زندگی کے تمام سلسلہ ڈھانچے کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اور کوپرنیکس اس سے خوب واقف تھا۔ وہ اپنے آپ کو اس خیال سے تسلی دیتا تھا کہ لوگ اس وسعت ناپید اکنا کو اُس مشکل پر ترجیح دینگے جو زمین کو مرکز ماننے سے بے شمار دائروں کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں کیا یہ زیادہ قرین قیاس نہیں ہے کہ بجائے ظرف ہمہ گیر کے مخروط مدرک حرکت کرے۔ کوپرنیکس ثابت کئے کہ کو ایک مقام مطلق سمجھنا تھا جس کے لحاظ سے ہر شے کے مقام اور حرکت کا تعین ہوتا ہے۔ مزید برآں آسمان کائنات کا سب سے زیادہ باوقار حصہ ہے لہذا اس کو اُس کے شایان شان ہے۔ اور اگر آسمان حرکت کرے تو وہ اتنی شدید سرعت سے حرکت کریگا کہ بہ نسبت زمین متحرک کے اُس کے پاش پاش ہو جائیگا بہت زیادہ اندیشہ ہے۔ پانی اور ہوا زمین کی حرکت میں اس لئے پیچھے نہیں رہ جاتے کہ زمین کے ساتھ ٹکران کی ایک کلیت ہے اور وہ زمین کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔ زمین کے اوپر جو اشیاء ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے۔ اس طریقہ سے ان طبعی اعتراضات کے مختصر جواب دینے کی کوشش کی جو اُس کے نظریہ پر وارد ہو سکتے تھے۔ زمین کے گرد حرکت کرنے والے سیاروں کی ملت کے متعلق اُس نے کچھ نہیں کہا۔ قدما کی طرح وہ بھی حرکت مدور کو اجسام کی فطری حرکت سمجھتا تھا۔ خط مستقیم میں حرکت صرف تب ہی واقع ہوتی ہے جب ایک جزو اپنے کل سے الگ ہو جائے۔ یہ ہمیشہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ کوئی چیز اپنے مناسب حال نہیں رہی۔ کوپرنیکس کا نظریہ محض بعینہ یہ ہے اس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک خاص نقطہ نظر سے کائنات کی اشیاء کیسے معلوم ہو سکتی ہیں۔ لیکن اس نقطہ نظر کو اختیار کرنے کی ناگزیر ضرورت کو وہ واضح نہ کر سکا اور بہت سی مشکلات کو وہ حل کئے بغیر چھوڑ گیا۔

بایں جہہ اس کے تابعین میں سے ایک بہت بڑے شخص نے اس لحاظ



سے اس کی تعریف کی ہے کہ اُس نے بڑی جرات سے مشکلات سے مغلوب نہ ہو کر اور اک کے بجائے عقل پر اعتبار کیا۔ گنیکو کہتا ہے کہ یہ بات بہت اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے کہ کوپرنیکس اپنے نظریہ کے مخالف دلائل کی تفصیل بحث میں نہیں پڑا۔ وہ مخالفت سے اسی طرح بے پروا تھا جیسے شیرکتوں کے بھونکنے سے بے پروا ہوتا ہے۔ ایسی جرات کے بغیر نہ یہ تصور معرضِ ظہور میں آتا اور نہ اُس کی تنقیدی تحقیقات ممکن ہوتی۔ تاریخ فکر میں کوپرنیکس اس حقیقت کی ایک نمایاں مثال ہے کہ اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ ایسے تصورات اور مفروضات قائم کئے جائیں جو تحقیقات کے لئے راستہ کھول دیں۔ سائنس میں بھی اتفاق کی گنجائش ہے۔

لیکن کوپرنیکس اپنے نظریہ کو محض مفروضہ نہیں سمجھتا تھا۔ اُس نے اپنی تصنیف کے شائع کرنے کے لئے کوئی انتظام نہ کیا۔ یہ کتاب اُس نے اوسیانڈر (Oslander) ساکن نیورن برگ (Nürnberg) کے سپرد کر دی جو ایک داغی تھا۔ جس نے اس غرض سے کہ کسی کو اس سے غصہ نہ آئے اس پر ایک دیباچہ لکھا جس میں یہ بتایا کہ یہ نیا خیال محض ایک مفروضہ ہے اور اس سے تلخ اخذ کرنے کی کوشش ایک خالص ریاضیاتی لذت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان نئے خیالات کی قدر و قیمت بھی وہی ہو جو پرانے خیالات کی ہے اور ہیئت سے کسی کو یہ توقع رکھنی نہیں چاہئے کہ اس سے کوئی یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دیباچہ سے جو نظائر خود مصنف کا لکھا ہوا معلوم ہوتا تھا لوگوں نے اس نظریہ کو بہت زیادہ قابلِ توجہ نہ سمجھا۔ جب مصنف خود اس کی بڑی اہمیت نہیں سمجھتا تھا تو لوگ اس پر سنجیدگی سے کیوں غور کرتے۔ لوتھر گفتگو سے دستِ فراں میں اُس کی ہنسی اڑاتا تھا اور لیلنگٹن اپنے طبیعیات کے دروسوں میں کہتا ہے کہ لوگ محض جدت پسندی اور اپنی طبیعت کی دکاوت کا اظہار کرنے کے لئے ایسی عجیب و غریب باتیں ایجاد کیا کرتے ہیں۔ لیکن ایسی باتیں بہت نامعقول ہوتی ہیں اور ان سے ایک بڑی مثال قائم ہو سکتی ہے کہ لوگ وحی الہی کی صداقت کو ادب سے قبول کرنے کے بجائے ایسے لغو خیالات پر طبع آزمائی کرتے رہیں۔ اور اس قسم کی ہرزہ خیالی پر قلعہ ہو جائیں۔ خصوصاً جب کہ صاف ظاہر ہے کہ یہ جدید نظریہ انجیل کی شہادت کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے



میلنٹن اپنے نوجوان ہم نگر ریتیکس (Rheticus) کے خیالات کو متزلزل اور غیر یقینی سمجھتا تھا۔ سولہویں صدی میں بہت کم لوگ ایسے تھے جنہوں نے اس نئے خیال کو صحیح سمجھا۔ ان چند لوگوں میں سب سے زیادہ سرگرم برہنہ اور کیپلر تھے۔ گیلیلیو بھی تک تفصیل کے خوف سے پیشقدمی نہیں کرتا تھا اور ٹائکو براہے (Tycho Brahe) نے کچھ علمی اور کچھ مذہبی وجوہ سے نئے اور پرانے نظریات کے بین بین ایک وسطی حیثیت اختیار کر لی۔ برہنہ بڑے زوردار الفاظ میں اس خیال کے خلاف احتجاج کر چکا تھا کہ یہ برہنہ دیا چہ خود کو پرنیکس کا لکھا ہوا ہے۔ اُس نے اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے دیا چہ پڑھنے ہی پر قناعت کر لی اور جب انہوں نے یہ دیکھا کہ اس میں ریاضیاتی تخیلات سے بحث کی گئی ہے تو اس سب معاملہ ہی کو طبیعت سے برطرف کر دیا۔ برہنہ کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ دیا چہ ضرور کسی جاہل گدھے کا لکھا ہوا ہے جو اپنی حماقت میں آسودہ ہے۔ اور یہ اُس نے اس امید میں لکھا ہے کہ دوسرے گدھے اس کتاب کو بڑی نظر سے نہ دیکھیں۔ وہ کو پرنیکس کے اپنے دیا چہ کا حوالہ دیتا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو سنجیدگی سے قابل غور سمجھتا تھا اور خود کتاب کے اندر وہ مسائل کو صرف ریاضی داں ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ماہر طبیعیات ہونے کی حیثیت سے بھی لکھتا ہے۔ بعد ازاں کیپلر نے اوسیا بڑے کے اپنے خطوط سے ثابت کر دیا کہ وہ دیسبا چہ جھوٹا ہے۔ خدا طالیاہ میں بھی جہاں مذہبی رد عمل پورے زوروں پر تھا کچھ عرصہ لگا پیشتر اس کے کہ جدید نظریہ کائنات اتنا مشہور عام ہو کہ اس کے ماننے والوں کو اذیت پہنچانے کا خیال ہو سکے اس خیال کے اس نوبت تک پہنچانے کا بڑا باعث وہ شاید ار مفکر تھا جس نے نہ صرف جدید نظام کو قبول کیا اور اسکو اپنے فکر کے تار و پود میں بن ڈالا بلکہ اُس کو وسعت دیکر ایک عام نظریہ کائنات کے متعلق بڑے اہم نتائج اخذ کئے۔ خود اس کی اپنی زندگی ان ہی خیالات کے لئے جدوجہد کرنے سے متعین ہوئی



# باب سیزدہم

گیورڈانو برونو (GIORDANO BRUNO)

## سوانح حیات اور خصوصیات

برونو میں کو زانس، ٹیلیسیو اور کوپرنیکس کے خیالات ایک وحدت میں شراذہ بند معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نشأت جدیدہ کی سب سے عظیم الشان فلسفیانہ تعمیر فکر ہے۔ اور کئی لحاظ سے اس میں نبوی خصوصیات بھی پائے جاتے ہیں۔ جدید زمانہ کے سائنٹفک تصور کا ثبات کی بہت سی اہم باتیں اس نے ثابت کیں۔ دوسری طرف برونو اپنے زمانہ کے حالات کا بھی شکار ہوا اور مرد جو توہمات میں بھی مبتلا رہا۔ جن کے لئے اس کی جزیلی اور بیتاب طبیعت خاص طور پر اثر پذیر تھی۔ دلیح اور باقاعدہ تعلیم کے لئے نہیں اس کی طرف رخ نہیں کرنا چاہئے۔ وہ خیالات کے محض سرسری خاکے پیش کرتا ہے۔ لیکن ایسی بصیرت اور طبیعت کی آمد سے ان پر بحث کرتا ہے جو ہر قسم کے امتحان میں صبح اُترتی ہے۔ جزییات میں اس کو اپنی ذات پر اور اپنے خیالات پر پورا تصرف حاصل نہ تھا۔ اور اس کو اس کا صحیح اندازہ نہ تھا کہ کہاں تک اس کے خیالات اس کو اس قدیم دین سے دور لے گئے ہیں جس کے ساتھ باوجود اس کی ہنسی اڑانے کے ابھی تک ایک قسم کی وابستگی محسوس کرتا تھا۔ اس کی شخصیت



اس قسم کی بات جس میں نہ ذہنی اور نہ اخلاقی حذو و حال واضح اور نمایاں ہیں۔ وہ خود اپنی اندرونی کارزار اور باطنی تناقضات سے واقف تھا۔ یہ اُس کی فطرت میں موجود تھے لیکن حالات نے بھی اُن کے نشوونما میں مدد دی۔ اُس کی قسمت کا جلدی فیصلہ ہو گیا۔ وہ خود کہتا ہے کہ اگر کوٹ کا پہلا بٹن غلط لگ جائے تو باقی تمام بٹن غلط لگتے ہیں اس حقیقت کا اطلاق بہت اچھی طرح فلیپو برنو (Philippo Bruno) پر ہو سکتا ہے جو ۱۵۸۰ء میں تولد واقع جنوبی اطالیہ میں پیدا ہوا اور سولہ برس کی عمر میں ایک خانقاہ میں داخل ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُمرا کے خاندان سے تھا اور اس کی ابتدائی تعلیم بہت اچھی ہوئی تھی۔ اُس کے بچپن کے شغل میں اور کچھ معلوم نہیں۔ اور یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ کس وجہ سے راہب ہو گیا۔ شاید طبیعت کی کسی اعلیٰ کیفیت میں اس نے ایسا ارادہ کیا۔ اُسکی طبیعت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ کبھی انتہائی جوش اس پر طاری ہوتا تھا اور کبھی انتہائی لپستی۔ اس نے ایک ایسی راہ زندگی اختیار کی جس سے واپس لوٹنا اس کے لئے ناممکن ہو گیا۔ لیکن اس کی تمام زندگی اس راہ سے چٹنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے۔ خانقاہ کے اندر رہا۔ اس نے گیورڈینو (Giordano) کا نام اختیار کیا یہ بات بخوبی واضح ہوئی کہ اُس کی طبیعت وہاں کے ادب قاعدہ کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اُس پر کئی دفعہ کفر کا الزام لگایا گیا۔ پہلے پہل اُس پر تب شبہ ہوا جب اُس نے ولیوں کی تمام تصویروں اپنے حجرہ سے نکال ڈالیں اور صرف صلیب کو باقی رکھا۔ اور اُس کے بعد جب وہ پادری بنایا گیا تو اُس نے آرموسی عقائد کی حمایت کی۔ اسکے بعد وینس میں عدالت اعتساب دینی کے سامنے جب اُس کا مقدمہ پیش ہوا تو اس نے کہا کہ اسٹارہ برس کی عمر سے اس کو شکیست کی تعلیم پر شک تھا۔ جب اُسے معلوم ہوا کہ اُس پر فتویٰ لگنے لگا ہے تو وہ قید سے بچنے کے لئے روم بھاگ گیا۔ اور جب وہ فتویٰ وہاں بھی اسکے پیچھے پہنچا تو وہ مائے رہبانیت کو اتار کر روم سے بھی بھاگ نکلا۔ یہ ۱۶۰۰ء کے آخر کا واقعہ ہے۔ اب وہ جگہ جگہ بیکار پھرتا رہا۔ بڑی سرگرمی سے اپنے خیالات کو ترقی دیتا رہا اور ان کی حکمت میں لڑتا جھگڑتا سمجھا۔ بہت سے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اس کی عقلی فطرت ہی نے راہبانہ تادیب کے خلاف بناوت نہیں کی وہ زبردست شہوانی فطرت رکھتا تھا اور اُس نے خود کہا ہے کہ وہ قاف کی تمام برف بھی اس کی طبیعت کی آگ کو



نہیں بچھا سکتی۔ اسی لئے ان بھی جذبات کو شریفانہ جذبات میں تبدیل کرنے کے لئے اُسے بڑی کارزار نفس کرنی پڑی لیکن نفس کشی اور رہبانیت سے وہ اپنے مقصد تک نہیں پہنچا۔ اس بات کی شہادت اُس کی لفظوں کے اُس سلسلہ سے ملتی ہے جن کو اس نے بعد میں رحر اور استعارہ قرار دیا لیکن جو حقیقت میں عشقِ لطیف تھیں۔ ایک سرورِ یہ (Comedy) میں جس کا مواد اُس نے اپنے گھر کے نوح میں سے مہیا کیا ہو گا ایسے حالات کا نقشہ کھینچا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جو سوچنا نہ ہونے کے لحاظ سے حیرت انگیز ہیں گو ہم اس بات کا بھی لحاظ رکھیں کہ ڈالاکے باشندے زبان کی بے لگائی کیلئے مشہور تھے۔ اگرچہ عنوانِ شباب ہی میں وہ طائفہ میں داخل ہو گیا تھا لیکن زندگی سے وہ کبھی منقطع نہیں ہوا جس کا ہیجان اُس کی طبیعت میں اس قدر تھا کہ اُس نے اسے پھر دنیا میں لایا۔ لیکن طائفہ کے چھوڑنے کی اصل وجہ عقلی مشکلات تھیں رروم سے فرار ہو کر وہ کچھ سالوں تک شمالی اطالیہ میں پھر تا تھا۔ کچھ عرصہ تک وہ جنوا کے قریب لونی میں چھوٹے بچوں کو پڑھاتا بھی رہا اور بعض نوجوان امرا کو ہیئت کی تعلیم بھی دیتا رہا۔ اس زمانہ میں وہ غالباً کوپرنیکس کا پیر و تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق آغاز جوانی ہی میں وہ اُس سے واقف ہو گیا تھا۔ پہلے پہل تو اس کی تعلیم میں جنون کے سوا کچھ نظر نہ آیا لیکن جلد ہی اُس کی صداقت اور اہمیت اُس پر متکشف ہو گئی خاص کر جبکہ وہ اتنی ریاضی سیکھ گیا کہ اس نے نظریہ کے استدلال کی تفصیلات کو سمجھ سکے۔ اُس کو اب یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اپنے استاد سے آگے لکھائے جو ابھی تک بہت کچھ قدیم اور ازمنہ متوسطہ کی ہیئت میں مبتلا تھا اور دنیا کے محدود ہونے اور آٹھ بروج کے سکون کا قائل تھا۔ برو نو کے نزدیک کائنات لامحدود ہے کیونکہ کسی حد مطلق کے قائم کرنے کی ہر کوشش ناسخ ہے۔ اور اس کائنات میں ہماری دنیا کی طرح لامحدود عالم ہیں۔ اور ہر ایک کا اپنا اپنا مرکز ہے۔ خدا اس لامحدود کائنات کی روح ہے جو اُس کے ہر نقطہ میں جاری و ساری ہے اور جس سے ہر شے زندہ ہے۔ یہی خیالات تھے جو اب برو نو کے دل میں ابھر لے شروع ہوئے۔ کوپرنیکس کے علاوہ کوزاٹس اور پلینیس کا بھی اسی پر بہت اثر ہے۔ جس انداز سے ان کے خیالات برو نو کے اندر دوبارہ پیدا ہوئے وہ ابھی طرح واضح ہو جائیگا جب ہم اس کی تعلیم کے محرکات کو بیان کریں گے۔ ہم یہاں صرف



اتنا ہی کہنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے اس نئے تخیل نے اس کو اس زمانہ کے ارسطاطالیسی فلسفہ کا مخالف کر دیا جس پر اس دور کی دینیات کا مدار تھا۔ اور اس کا صدق و کذب دینیات کا صدق و کذب بتا رہا تھا۔ اگرچہ وہ شمالی اطالیہ میں دینس نک گھوٹا پورا لیکن اس نے کسی جگہ کو مستقل سکونت کے قابل نہ سمجھا اور آپس کو عبور کر کے ۱۵۶۹ء میں جنوا آ پہنچا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس کو اصلاح شدہ کلیسا کا پیر و خیال کیا گیا اگرچہ دینس میں عدالت احتساب کے سامنے اس نے اپنے ارتداد کا انکار کیا لیکن یہ دریافت ہوا ہے کہ اس کا نام خود اس کے دستخط میں یونیورسٹی کے رجسٹروں میں لکھا ہوا ہے جس کے لئے یہ ایک شرط تھی کہ وہ کاپینی فرقہ کا شخص ہو۔ ایسے کاغذات بھی دریافت ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے مدرستہ فو قانیہ کے ایک پروفیسر سے بہت جھگڑا کیا اور شہر کے پادریوں سے بھی دست و گریباں ہوا۔ اس پر خاص طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس نے پادریوں کو ”ٹلائے“ کہا۔ اس نے کچھ کافرا خیالات کا بھی اظہار کیا۔ وہ کلیسا کی جماعت سے خارج کر دیا گیا اور یہ اخراج تب تک بحال رہا جب تک اس نے کروہ ناصواب پر اظہار افسوس نہیں کیا۔ اس واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بروٹو نے کم سے کم ظاہری طور پر اصلاح شدہ کلیسا میں اپنا شریک ہونا ظاہر کیا۔ اس طرح سے کالونیت کی مذہبی حکومت نے اپنی قوت کو محسوس کرایا اور ہیں یقین ہے کہ بروٹو کا یہ تلخ تجربہ ان تجربات سے ملکر جو ایسے پروٹسٹنٹ حاکم میں رہ کر حاصل ہوئے اس کے اس بڑے فتویٰ کی بنیاد ہے جو اس نے بعد میں پروٹسٹنٹ مذہب اور خصوصاً اس کی کالونی صورت کے خلاف دیا۔ بروٹو کو کچھ معلوم نہ تھا کہ کالونیت کا تاریخی نتیجہ کیا ہو گا۔ اس نے صرف اس کے تاریک پہلو کو دیکھا اور اسی وجہ سے وہ چند مہینوں کے بعد جنوا کو چھوڑ کر جنوبی فرانس میں آگیا ٹولوز (Toulouse) میں جہاں اس کی آؤ بھگت کی گئی اس نے یونیورسٹی میں درس دینے شروع کئے اور وہ وہاں باقاعدہ پروفیسر ہو گیا اور دو سال تک اس عہدہ پر رہا۔ یہاں بھی وہ چلیت اور ارسطو کے فلسفہ پر درس دیتا رہا۔ یہ اس کی زندگی کا نہایت پر امن زمانہ ہے اگرچہ یہاں بھی غالباً اس کی جدت پسندوں کی وجہ سے علماء سے اس کی لڑائی ہو گئی۔ اگر ہم کیتھولک مذہب سے بروٹو کے تعلق کو اچھی طرح سمجھنا چاہیں



تو یہ امر قابل غور ہے کہ ٹوٹوس کی سکونت ہی کے زمانہ میں اس نے کیتھولک کلیسا میں واپس آنے کے لئے تجاویز اختیار کیں اور بعد ازاں پیرس میں وہ انھیں کوششوں میں لگا رہا۔ اسے خیال ہوا کہ خالقہ میں واپس جانے کے بغیر بھی یہ ممکن ہے کہ کلیسا سے اس کے تعلقات اچھے رہیں۔ اس نے کلیسا سے اپنے تعلق کو کبھی منقطع خیال نہیں کیا۔ اس کا اعتقاد تھا کہ عیسائیت کے اساسی خیالات اس کے نئے تصورات کے موافق ہو سکتے ہیں۔ اور اس کا خیال تھا کہ کلیسا اعتقادات کی اس توجیہ کی اجازت دے سکتا ہے جو اس مصالحت کے لئے لازمی ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب کا اس پر اچھا اثر نہ ہوا اور اسی لئے اس میں یہ آرزو پیدا ہوئی کہ جس کلیسا کو وہ چھوڑ چکا تھا اس سے پھر اتحاد پیدا کرے اگرچہ وہ محسوس کرتا تھا کہ کلیسا کو بنیادی اصلاح کی ضرورت ہے۔ لیکن ٹوٹوس اور پیرس دونوں جگہ کلیسا نے یہی شرط پیش کی کہ مصالحت اسی حالت میں ہوتی ہے کہ وہ خالقہ میں واپس آجائے۔ اس شرط کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ امن و سکون اور اطمینان قلب سے وہ اپنے مطالعہ میں مشغول رہے اور خالقہ ہی قواعد کا جو پھر اس کی گردن پر نہ رکھا جائے۔ پروٹون نے عدالت احتساب میں پیش ہو کر کچھ کہا اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کیتھولک مذہب کے ساتھ اس کا ایسا ہی تعلق تھا۔ علاوہ ازیں اس کے اطالیہ کی طرف واپس آنے کی بھی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ

جب مکی جنگ کی وجہ سے جامعہ ٹوٹوز میں برتوٹو کا درس و تدریس کا کام ختم ہو گیا تو ۱۵۸۱ء میں وہ پیرس چلا گیا اور جب وہ بحیثیت معلم کے اکاڈمی میں آیا تو اس کی بہت عزت کی گئی مدرسہ مضامین کے علاوہ وہ فن سکون طبع کی تعلیم دیتا رہا (The art of Lull) جو ایک قسم کی ترتیب و ترکیب فکر تھی اور جس کے متعلق اس نے بہت سی کتابیں لکھیں اس کے سوا فن امداد حافظہ پر بھی درس دیے جس کو وہ بہت اہم سمجھتا تھا بادشاہ ہنری سوم نے اس کو اپنے دربار میں بلایا تاکہ وہ اسے اپنے خیالات سمجھائے وہ بادشاہ کا منظور نظر ہو گیا اور اس کی سفارش کی وجہ سے جب وہ ۱۵۸۳ء میں انگلستان گیا تو فرانسیسی سفیر مارکس کاسٹلنو (Marquis Castelnau) کے ہاں فرکش ہوا جو کتابیں اس نے لندن میں شائع کیں ان میں وہ سفیر اور اسکے خاندان



کی خوش اخلاقی اور مہاں لوازی کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ انگریزوں سے وہ اتنا خوش نہ ہوا وہ انہیں غیر مہذب سمجھتا تھا اور انگلستان کے علماء کی نسبت بھی اس کا یہی خیال تھا اس لئے اپنی سب سے پہلی اہم لای زبان کی کتاب (cena delle cenere) میں جلدن میں شائع ہوئی اس ملک کے عالم اور غیر عالم سب کے خلاف نفرت کا اظہار کیا حقیقت یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ انگلستان میں تصور کائنات کے مصلح کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش ہوا اور بقول خود اسے اپنا معلوم ہوا کہ صدیوں کے آگے مولیٰ بکھیرنے کے کیا معنی ہیں۔ بروٹو میں محض ان نئے تصورات ہی کے متعلق جوش اور سرگرمی نہ تھی جو رفتہ رفتہ اس کی طبیعت میں ایک واضح صورت اختیار کر رہے تھے اور جن کے اعلان کا وقت اب آگیا تھا، اس کو خود اپنی اہمیت کا بھی بڑا احساس تھا جس کا اظہار وہ کسی قدر تعلق سے کرتا تھا اپنے دور کے متعلق جو خطا اس نے افسور ڈیورنیوسٹی کے وائس چانسلر کو لکھا وہ قدامت پرست علماء کے علاوہ اور لوگوں کو بھی برا معلوم ہوا اس میں اس نے لکھا کہ میں خالص اور معصوم عقل کا معلم ہوں اور وہ فلسفی ہوں جو یورپ کی تمام درسگاہوں میں مشہور ہے اور جس سے صرف وہتقان اور نامہذب لوگ ناواقف ہیں، جو خوابیدہ روجوں کو بیدار کر لے والا اور چہالت کو شکست دینے والا ہے جس کی نگاہیں محض تربیت عقل پر جمی ہوئی ہیں حق اور ریاکار جس سے نفرت کرنے ہیں دیانتدار اور بخیرہ لوگ جس کا خیر مقدم کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس تعلق کا ایک باعث اس زمانے کا مذاق بھی ہے۔ افسور ڈیورنیوسٹی نے اپنے دروازے اس کے لئے کھول دیئے اور وہ کچھ عرصہ تک اپنے نفسیات اور بہیمتی نظریات کا درس دیتا رہا حیات روح کی وحدت کے متعلق اس کے خیالات کہ کس طرح وہ دنیا میں ایک ہی وقت میں اور یکے بعد دیگرے مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور کائنات کی لامحدودیت اور یہ کہ زمین کجائے مرکز مطلق ہونے کے بے شمار ہمیشہ حرکت کرنے والے اجرام فلکی میں سے محض ایک جرم متحرک ہے اور ان میں سے کسی ایک کو حق حاصل نہیں کہ وہ مرکز ہونے کا دعویٰ کرے یہ سب تعلیم ایسی نہ تھی کہ افسور ڈیورنیوسٹی اس سے حیران اور مشتعل نہ ہوتے۔ اب خطبات کو آخر بند کر دینا پڑا ایک عام مناظرہ میں بھی جس میں بقول خود اس نے پندرہ مرتبہ



اپنے حریف یونیورسٹی کے کورلیفین (Koryphaen) کو جواب کر دیا۔ اس کو خیال ہوا کہ پیشہ ور علماء نے اُس کے ساتھ بد اعلاقی برتی ہے اس قسم کا واقعہ اس مناظرہ میں بھی پیش آیا جس کا تفصیلی بیان اس نے اپنی کتاب میں لکھا ہے بایں ہمہ اس میں یہ امید باقی رہی کہ انجام کار اُس کے خیالات اچھے نتائج پیدا کریں گے۔ فرانسیسی سفیر کے پاس اُس نے اپنا وقت اطالوی زبان میں بہت سی کتابیں لکھنے میں صرف کیا جن میں اس نے اپنے خیالات کو نہایت کمال و لطافت سے پیش کیا ہے۔ گو اس کی زندگی بہت بیتابی اور کشمکش کی زندگی تھی تاہم اس کو وہ مسرت ماعلیٰ الضیاع تھی جو فطرت اہل فکر کو عطا کر سکتی ہے۔ کیونکہ اُس کو اپنے خیالات کو پوری طرح و مباحث سے ترقی دینے میں اتنی کامیابی ہوئی جتنی اُس درجہ ارتقاء پر ممکن تھی۔ باوجود تمام مخالفت کے بروٹو کے لئے اس کا لندن کا قیام اس کے لئے مفید اور مسرت بخش تھا۔ بعض ممتاز اشخاص مثلاً قلب سڈنی اور ٹکے گراول نے اُس کے ساتھ اظہارِ مودت کیا۔ وہ اُمرائے میل جول رکھتا تھا جہاں تک کہ ملکہ الزبتھ کے دربار میں بھی اُس کو باریابی حاصل ہوئی جس کو اس نے اپنی کتابوں میں (Konigin des Meeres) یعنی ملکہ بحر کے لقب سے ملقب کیا اور اس کی بہت مدح سرائی کی ہے۔ علاوہ انہیں اپنی بعد کی تصانیف میں اُس نے انگریزی قوم کے متعلق اپنی خراب رائے کو بھی کسی قدر بدلا۔ لیکن اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کے خیالات کو محدود اور منتخب مملکتوں میں بھی اچھی طرح سمجھا گیا ہو۔ بہر حال اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ انگلستان میں بروٹو کے قیام کے متعلق خود اُس کے اپنے بیان کے سوا اور کہیں ذکر نہیں۔ انگلستان میں اُس وقت فلسفیانہ دلچسپی کا رخ بروٹو سے مختلف سمت میں تھا۔ اور بعد میں بھی یہی کیفیت رہی۔ بروٹو کو اچھی طرح سمجھنے کا وقت بہت بعد میں آیا۔ شیکسپیر کے ناکوں خاتمہ ہیکٹ میں بروٹو کے خیالات سے ملنے ملتے خیالات پائے جاتے ہیں۔ جہاں تک وہ شاعر کے خود طبع زاد خیالات نہیں اُن کا مادہ مونٹن اور دوسرے ہم عصر مصنفین ہیں۔ اپنے لندن کے قیام میں بروٹو کی مسلمی تخلیق میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ علاوہ اس کتاب کے جو اس نے اہلِ ادب حلقہ پر لکھی جس کے ساتھ ذکر و بالا اس فورڈ کے وائس چانسلر کے نام تہدیٰ خط بھی ہے اُس نے یہاں پر پہنچا بڑے اہم مکالمات بھی اطالوی زبان میں لکھے جنہیں



اُس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی تشریح کی ہے۔ پہلے مکالمہ میں اُس نے کوپرنیکس کے نظریہ پر بحث کی ہے۔ اُس کے ساتھ اپنی تائیس اور توسیع ہے۔ اُس کے بعد بروٹو کی خام تصنیف (Della Causa, Principio ed uno) - علت اصول اور وحدت کے متعلق ہے۔ جس میں اُس نے اپنے تخیلات اور مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کو پیش کیا ہے اسکا اس نے اپنے مکالمہ (Dell infinito universo Dei Mondi) - لامحدود کائنات اور عالموں کے متعلق میں جاری رکھا ہے۔ اور اپنے اس نظریہ کی زیادہ مفصل تشریح کی ہے کہ ایک لامحدود الہی اصل بے انتہا عالموں اور ہستیوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے نظریہ میثیت سے اپنے خیالات کو پیش کرنے کے بعد اُس نے (Spaccio Della Bestia Trionfante) - حیوان فتح کا اخراج میں اپنے اخلاقی فلسفہ اور زندگی کے عملی تصور کو پیش کیا (Cabala Del Cavallo Pegasseo) اور (De Gl' Heroici Furori) اُس کے متبع ہیں۔ ان تصانیف کے بہت سے حصے فکر اور احساس کی گہرائی میں ممتاز ہیں اور ان کے انداز بیان میں ایک عملی صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ ایسے حصے بھی پائے جاتے ہیں جن میں یا قدیم مدرسیت سے ظاہر ہو جاتی ہے یا تخیل بے عنوان ہو جاتا ہے۔ یا ناقابل بیان باتوں کو بیان کرنے کی کوشش میں منصف لفظ سے برسرِ بیکار ہوتا ہے۔ یہ آخری بات شاید بروٹو کی سب سے زیادہ امتیازی خصوصیت ہے۔ اُس کے تصور کائنات کا محرک وہ انداز نگاہ ہے جو کوپرنیکس کے نظریہ سے پیدا ہوا۔ لیکن بروٹو نے دیکھا کہ اُس کے نتائج کس قدر دور رس ہیں اور زمین کو کائنات کا ساکن مرکز نہ ماننے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم کسی چیز کو بھی ساکن سمجھیں یا کہیں بھی کائنات میں حدود قائم کریں۔ مواد تجربہ کی بنا پر تصور کائنات کو قائم کرنے کی کوشش اب ایک ایسی تحریک کے ساتھ ہم آغوش ہو گئی جو انسان کو سرحد تجربہ سے پرے لے گئی۔ بروٹو کا یہ ایمان تھا کہ فطرت ہستی اعلیٰ کا مظہر ہے لیکن ساتھ ہی اسکو یہ بھی یقین تھا کہ اُس ہستی کا کوئی ایک اظہار یا سلسلہ اظہارات اس کی ثروت اور وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کسی اعداد کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا جس طرح کوئی الفاظ اُس کو بیان کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کوئی خیال، کوئی عدد اور کوئی بیجا نہ اُس کے لئے کافی نہیں گو فطرت ہر جگہ بیجا نہ عدد اور فکر سے معین ہوتی ہے۔ وہ علمی



نقطہ نظر کی ضرورت کا بھی اٹنا ہی قائل ہے جتنا اس کے ناکافی ہونے کا۔ اپنی ایک فلسفیانہ نظم میں وہ کہتا ہے فکر اور حواس دونوں مجھ کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ فکر بچائش اور شمار کا کوئی عمل اس قوت مقدار اور عدد کو ادراک نہیں کر سکتا جو ہر حد سے زیادہ وسیع ہے خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ یا اوسط۔ لہذا عالمانہ جہل جس سے ہم نکلنا کوزانس کے فلسفہ میں واقف ہو چکے ہیں بروہو کا بھی آخری فیصلہ وہی ہے لیکن وہ بہ نسبت کوزانس کے دینائے تجربہ سے قریب تر ہے اور اس سے زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ کوزانس فکر کے جوہر اور عدد کی تحقیق کو زیادہ تر خدا میں محو ہونے کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ نہیں سمجھتا چاہئے کہ بروہو خارجی دنیا کے تفکریں گم ہو جاتا ہے۔ اس کو یقین ہے کہ کائنات کے باطن میں اور اس کے ہر نقطہ پر خدا کا کار فرما ہے۔ زمین و آسمان کا خارجی اور طفلانہ فرق ناپید ہو گیا ہے اور اس احساس نے اس کی جگہ لے لی ہے کہ ہستی اعلیٰ ہر جگہ موجود ہے بشرطیکہ جاری چشم بصیرت کھلی ہوئی ہو۔ لیکن باطنی زندگی میں پھر وہی عمل شروع ہوتا ہے۔ یہاں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں اس میں بھی ایک طوفان بے ساحل ہے اور ایک لامحدود نصب العین کی سمت میں سہمی پیر ہے یہ خیال خاص طور پر (De Gl' Heroici Furori) میں پایا جاتا ہے جہاں اس کو رنگ رنگ کی نظموں اور رمز و استعارہ میں بیان کیا ہے۔ اور نفسیاتی اور اخلاقی خیالات اس میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لذت اور الم ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک کسے پس اور دوسرے کو ترک کر دیں۔ فتح کے راستہ میں خطرہ اور تباہی کا ہونا لازمی ہے۔ خطرہ صرف خارجی ہی نہیں ہوتا وہ ہمارے باطن میں بھی پایا جاتا ہے۔ ارادہ کو دبائے کی ضرورت ہے تاکہ وہ خوب بلند ہو سکے۔ نیکیوں میں توبہ کا وہی مقام ہے جو پرندوں میں راج ہنس کا۔ بروہو کے نزدیک ایک طرف علم اور صداقت اور دوسری طرف ارادہ اور مقاصد کا تعلق در داغیز ہے۔ اس عدم تناسب اور سعی پیہم کا احساس اس کے لئے اعلیٰ ترین ہے۔ وہ کہتا ہے ”اگر نصب العین تک نہیں بھی رسائی نہ ہو اور روح اپنی کوششوں کی سختیوں میں فنا بھی ہو جائے پھر بھی یہ ایک بڑی بات ہے کہ ایک ایسی آتش الہی ہمارے قلب میں شعلہ زن ہے“



بروکنو کو بڑی تعداد میں اپنی فطرت اور اپنی قسمت میں متناقضات ملے ایک طرف نصب العین متنائیں اور سرگرم تلاش علم و دوسری طرف ادوائے ذات اور شہوانی خواہشات یہ تناقضات کافی مسائل آفریں تھے اور ان میں کافی چٹائیں ملتی تھیں جن سے ٹکرا کر اس کی کشتی سیرت آگے بڑھتی ہوئی فنا ہو جائے۔ قطع نظر اس کے کہ خارجی حالات اُس کی تباہی کا باعث ہوں اور یہ حالات بھی کس قدر مختلف اور پیچیدہ تھے۔ ایک مفرد رہبان ہے جو اپنی ہرزہ گردی میں پروٹسٹنٹ ممالک میں اطمینان محسوس نہیں کرتا اور جو پروٹسٹنٹ مذہب پر اُس سے زیادہ مقصد ہے جتنا وہ اُس کلیسا پر ہے جس نے اس کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا۔ یہ ایک مفکر ہے جو تمام روایتی نظامات کو ٹھکرا کر ایک نیا نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس کی ساخت میں اُس کا فکر ہر وقت لگا رہتا ہے۔ لیکن جسے اُس کے معاصرین بالکل نہیں سمجھ سکتے۔ ایک جنوی یورپ کا رہنے والا جو شمالی یورپ میں یوں محسوس کرتا ہے کہ گو یا غربت میں غیر مہذب لوگوں میں آپڑا ہے۔

انگلستان میں دو سال بسر کرنے کے بعد بروکنو فرانسیسی سفیر کے ساتھ پیرس واپس آ گیا جہاں اُس نے دوسری مرتبہ کیتھولک کلیسا سے مصالحت کی ایک سعی لا حاصل کی۔ اُس نے یونیورسٹی میں ایک عام مناظرہ کیا جس میں اس نے ارسطو کے فلسفہ پر حملہ کیا اور نئے نظریہ کائنات کی حمایت کی۔ یہاں پر اس نے بڑے زور شور سے اور بڑے صاف الفاظ میں آزادی فکر کی حمایت کی۔ اس مناظرہ کی دعوت بروکنو کی تصانیف میں سب سے زیادہ صاف اور واضح ہے (Acrotismus) جو غالباً پہلے ۱۵۸۶ء میں پیرس میں شائع ہوئی بعد میں وٹن برگ میں ۱۵۸۸ء میں اس میں اس نے محل طریقہ سے اپنے اطلالی مکالمات کے نہایت اہم خیالات کو بیان کیا ہے۔ اس مناظرہ کے بعد بہت جلد وہ پیرس سے چلا گیا جس کی وجہ غالباً سیاسی ہے اسی تھی۔ اس کے بعد وہ بہت سی جرمن یونیورسٹیوں میں گھومتا پھرا۔ ماربرگ (Marburg) میں اُس کو درس کی اجازت نہ ملی اور یونیورسٹی کے ریکٹر سے اُس کی سخت لڑائی ہو گئی۔ جس نے اس کا نام رجسٹر سے خارج کر دیا۔ غالباً کیتھولک ہونے کی وجہ سے اس کو نکال دیا گیا اس کی تصانیف



کے متعلق تو غالباً کوئی علم نہ ہوگا۔ وٹن برگ (Wittenberg) میں اس کو لکچر دینے کی اجازت مل گئی۔ اور یہاں پر اس نے وہ پُر امن سال گزارے۔ اس کے بعد وہاں ایک نیا ڈیوک آگیا جس کی وجہ سے اس کو وہاں سے کنارہ کش ہونا پڑا۔ اپنے وداعی خطبہ میں اُس نے المانی علم کی تعریف کی ہے جس کے نامہ مندے کو زانس پیراسلس اور کوپرنیکس ہیں۔ اور لوتھر کو بھی اچھا کہا ہے کیونکہ اُس نے کلیسا کی قوت کے خلاف جنگ میں رہنمائی کی۔ ایک جدید ہرکیولس کی طرح وہ تین سر سے (سرتیرس) (Cerberus) کے خلاف لڑا۔ اس نے پھر اپنی بے ٹھکانہ زندگی شروع کر دی کچھ عرصہ پراگ اور ہلز سٹیٹ میں رہنے کے بعد وہ فرانک فورٹ چلا گیا جہاں اسن وینکون سے ایک سال اس نے سلسلہ تصانیف میں ہیرس کیا جن میں ایک حد تک نامحاذ نظموں کی صورت میں اس نے اپنی تعلیم کی باقاعدہ تشریح کی لندن کی تصانیف کے برعکس یہ کتابیں لاطینی زبان میں ہیں جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ المانی علماء کے لئے مقصود تھیں۔ یہ کتابیں ایک اور وجہ سے بھی غور طلب ہیں کیونکہ ان میں برہنہ فطرت کے ذراقی تصور کے قریب آگیا ہے اور نئے نظام کائنات کی تشریح میں وہ دُمدار ستاروں کی برائیوں کے متعلق مبالغہ برابے کی تحقیق سے کام لیتا ہے۔ کیونکہ اُن سے اس کے ان خیالات کی تاکید ہوتی ہے جن تک وہ پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ لیکن اچھے ساتھ ساتھ ان کتابوں میں ادق اور رموزی دلائل بھی ملتے ہیں جو اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے خالی از دجسپی نہیں کہ علمی مواد کی عدم موجودگی میں مشکلات کو کن کن طریقوں سے حل کرنے کی کوشش کرتے تھے برہنہ دیگر امور کی طرح اس امر میں بھی کینڈر سے مشابہت رکھتا ہے جس کے ہاں بڑے بڑے علمی خیالات عجیب و غریب طریقے سے رموزی تخیلات کے ساتھ مخلوط پائے جاتے ہیں۔

ابھی یہ کتابیں چھپ نہیں چکی تھیں کہ برہنہ کو مجبوراً فرانک فورٹ چھوڑنا پڑا اس کی کتاب (De triplici Minimo) کے دیباچے میں جو مصنف کی نگرانی کے بغیر چھاپنی پڑی اس کے ناشرین نے لکھا ہے کہ ایک اچانک حادثے کی وجہ سے مصنف کو ان سے ملکہ ہونا پڑا غالباً اس کو شہر سے نکال دیا گیا تھا ایسے کاغذات دستیاب ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فرانک فورٹ کے مجسٹریٹ اس کو



شروع ہی سے شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے ناشرین نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے وہاں سے نہیں گیا۔ علاوہ ازیں اس کو اطالیہ آنے کی دعوت دی گئی تھی جس کو وہ غالباً کسی حالت میں بھی رد نہ کرتا۔ ایک سوئٹ میں اس نے اپنے آپ کو پروانے سے تشبیہ دی ہے جو بار بار شمع کی طرف لپکتا ہے کیونکہ وہ صداقت کے الم آنکھیں ہونے کے باوجود اس کی جانب کھینچا جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ یاد وطن نے بھی اس میں کچھ اسی قسم کی تنہا پند کر دی تھی الپس (Alps) کے شمال میں اپنی تمام ہرڑہ گردی کے دوران میں وہ کسی جگہ کو اپنا نیا وطن نہ بنا سکا لیکن اس مغرور راہب کے لئے مراجعت وطن خطرات گوناگوں سے لبرز تھی لیکن چونکہ یہ دعوت وینس سے آئی تھی اس لئے وہ شاید اپنے آپ کو محفوظ محسوس کرتا تھا وینس کے ایک نوجوان اسپرگینو (Giovanni Mocenigo) کو جس نے بروٹو کی امداد و حائل پر ایک کتاب پڑھی تھی کتب فروش سے معلوم ہوا کہ اس کتاب کا مصنف فرانک فرٹ میں رہتا ہے اس نے اس کو وینس بھیجا تاکہ اس سے استفادہ حاصل کرے معلوم ہوتا ہے کہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ بروٹو کا لے ملے کا بھی ماہر ہے اور وہ غالباً اسی ملے کے رموز سے واقف ہونا چاہتا تھا بروٹو نے دعوت کو قبول کر لیا۔ فرانک فرٹ سے ایک بیک رخصت ہونے کے بعد وہ کچھ عرصہ زوریچ میں ٹھہرا۔ جہاں وہ کچھ نوجوانوں کو درس دیتا رہا۔ اور یہیں سے اس نے ۱۵۹۱ء کے موسم خزاں میں الپس کو عبور کرنے کے لئے اپنا غم انجام سفر شروع کیا۔ وینس میں وہ موسینگو (Mocenigo) کو تعلیم دیتا رہا اور آخر کار اس کے گھر ہی میں رہ گیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس کے شاگرد نے یہ شکایت شروع کی کہ وہ اس سے وہ تمام باتیں نہیں سیکھ رہا جو وہ سیکھنا چاہتا تھا۔ اس امیر کے نصیر نے بھی اس کو ملامت کرنی شروع کی کہ ایک کار کو اس نے اپنے گھر میں پناہ دے رکھی ہے۔ اپنے معروف پادری کی اطاعت میں اس نے عدالت احتساب دینی کو بروٹو کے متعلق مطلع کر دیا۔ اور اس کو اپنے گھر میں بند رکھا جب تک کہ وہ لوگ اس کو قید خانہ میں نہیں لے گئے۔ ۲۳ مئی ۱۵۹۲ء کو وہ عدالت کے قیام میں آگیا۔ دوران تحقیقات میں بروٹو کے پیش و



حوا اس پانچھو گئے اس نے ان عبارتوں کے خلاف احتجاج کیا جن کو متن سے اکھاڑ کر  
 موسینکو کی رپورٹ میں اس کی طرف منسوب کیا گیا تھا۔ اس نے بیان کیا کہ وہ دل  
 میں ہمیشہ کلیسا کے دین کا قائل رہا ہے گو ایک مفرد و راہب ہونے کی حیثیت سے  
 وہ اس کے عبادات میں حصہ نہیں لے سکا ہے اور باوجود اس کے کہ اس نے  
 اپنے فلسفہ میں اسی باتوں کی تعلیم دی ہے جو بالواسطہ کلیسا کے اعتقاد و راست سے  
 نکلتی ہیں آخر میں اس نے کھٹکے ٹیک کر اپنی تمام غلطیوں کی معافی مانگی اور استغفار  
 اور کفارہ کی خواہش ظاہر کی تاکہ اس کے بعد کلیسا اس کو پھر اپنی جماعت میں داخل  
 کرے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ بروٹو نے ان سب باتوں سے کیسے انکار  
 کر دیا جن کی اشاعت وہ بڑے زور شور سے کر رہا تھا یہیں یاد رکھنا چاہئے کہ  
 اس کو خود بھی پوری طرح یہ احساس نہیں ہوا کہ کلیسا سے اس کا تعلق ناقابل علاج  
 ہے۔ اس نے مصالحت کی جو بار بار کوشش کی وہ اس امر کی دلیل ہے۔  
 علاوہ ازیں پروٹسٹنٹ مذہب کا جو بڑا اثر اس پر ہوا اس نے بھی اس کو پھر کلیسا  
 کی طرف مائل کر دیا ہو گا۔ وینس میں بھی اس نے بہت سے لوگوں کے سامنے  
 اس خیال کا اظہار کیا تھا جنہوں نے عدالت احتساب کے سامنے اس کی تصدیق  
 بھی کی کہ وہ ایک کتاب لکھ رہا ہے جسے وہ پاپائے روم کی خدمت میں پیش  
 کرنا چاہتا ہے۔ اس کتاب اور اس کے عام ادبی کارناموں کے عرض میں اس  
 کو اسید تھی کہ اسے روم میں رہنے کی اجازت مل جائیگی۔ اس کا یہ بھی ارادہ تھا  
 کہ جو کتابیں وہ پہلے شائع کر چکا ہے ان کو بھی پوپ کے سامنے پیش کرے۔ اس  
 اعتبار پر کہ اس کی خلاف ورزیاں معاف کر دی جائیں گی شاید اس کا خیال تھا کہ  
 چونکہ اس کا فلسفہ مذہب کی رموزی صداقت کو تسلیم کرتا ہے اس لئے شاید کلیسا اس  
 فلسفہ کو برداشت کر لے خصوصاً اس لئے کہ اپنی جہالت علما کے مسئلہ کی وجہ  
 سے وہ ایمان کی آزادانہ حیثیت کو تسلیم کرتا ہے جو فلسفہ کی گرفت سے باہر ہے۔  
 چنانچہ اس نے محسبوں کے سامنے اپنی زندگی اور اپنے فلسفہ کا بے لاگ بیان پیش  
 کر دیا۔ اس نے محسبوں سے کہا کہ کلیسا جس کو روح القدس کہتا ہے وہ اس کے  
 نزدیک روح کائنات ہے جو کائنات کی شیرازہ بند ہے۔ کلیسا کی اصطلاح میں



کے بعد رومن میں مطہر اور جہنم میں جاتی ہیں۔ میں فلسفیانہ اصطلاح میں یوں کہتا ہوں کہ روح غیر فانی ہے اور متواتر نئی شکلیں اختیار کرتی ہے اور یہ وہی حقیقت ہے جو تناسخ کی قدیم تعلیم میں بھی ہو چو ہے۔ اس لئے پوسپونازری کی طرح یہ تو نہیں کہا کہ ایک بات دنیا میں صحیح ہو سکتی ہے اور فلسفہ میں غلط وہ دو مخالف صداقتوں کا قائل نہیں تھا بلکہ ایک ہی صداقت کی دو مختلف صورتوں کو ممکن سمجھتا تھا۔ اس کو یہ احساس تھا کہ کلیسا کی تعلیم سے اس کے فلسفہ کا کچھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ نیکس کے نظریہ سے اور اک حتمی کا۔ لیکن یہ ماننا پڑیگا کہ خود اپنا مفہوم اس پروری طرح واضح نہیں تھا۔ اس طریقہ سے آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ کس طرح یہ بندہ کیفیات جو طبیعت کی بند یوں اور پستیوں میں اوجھڑے اوجھڑے ہوتا رہتا تھا۔ کس طرح آخر میں لڑکھڑا گیا۔ اور ایک پراسن علمی زندگی کے حصول کی امید میں جس کا وہ اس ہرزہ گردی کے بعد یقیناً مستحق تھا گیلیلیو کی طرح مطلوبہ اعتقادات کا اقرار کیا بجائے اس کے کہ کلیسا کی ادعائیت کے خلاف اپنا نیا تصور عیسائیت پیش کرے تو ممکن ہے کہ اس سے اس کا مقصد حاصل ہو جاتا لیکن اس حالت میں وہ دنیا کی تاریخ میں ایسا شجاع شمار نہ ہوتا جیسا اب شمار ہوتا ہے۔ اس دوران میں روم کی عدالت اجتناب کو اس مقدمہ کی کیفیت معلوم ہو گئی تھی وہاں سے قضاہ ہوا کہ اس کو ان کے حوالہ کر دیا جائے۔ نہ صرف اس بناء پر کہ وہ کفر عظیم کا مجرم ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ وہ پہلے الزامات کی وجہ سے روم اور فیلیس سے بھاگ نکلا تھا کسی قدر تامل کے بعد وینس کی حکومت نے اس کو روم کے حوالہ کر دیا اور اب وہاں نئے سرے سے مقدمہ شروع ہوا۔ اس مقدمہ کے کاغذات کے کچھ حصے اب ملتے ہیں۔ باقی کاغذات کسی پراسرار طریقہ سے سجلات پاپائی سے غائب ہو گئے۔ اسی وجہ سے یہ کبھی سمجھ میں نہیں آسکا کہ بروٹو کیوں چھ سال تک روم کے قید خانہ میں پڑا رہا۔ صرف اتنا صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ روم کے محنتیوں نے جنہیں سے کارڈنل بلارمین (Bellarmin) نے اپنے نیکو خاص طور پر ممتاز کیا وینس والوں کی نسبت اس مقدمہ میں زیادہ سرگرمی دکھائی۔ انہوں نے بروٹو کی تمام لقائیف کو شروع سے آخر تک دیکھا بھالا۔ اور ان میں سے آٹھ باتوں کو کفر قرار دیکر ان کی ایک فہرست بنائی۔ اور اس سے مطالبہ کیا کہ وہ انہیں



غلط ہونے کا اقرار کرے ہر فرست کیتھولک مذہب کے مسئلہ عشاء و ربانی کا انکار صحت غالباً اس کا یہ خیال بھی کہ کائنات میں لا محدود عالم ہیں کفر خیال کیا گیا یہ خیال اس لئے محدود تصور ہوا کہ اس سے بظاہر وحی کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ وحی تو ایک مرتبہ سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے ازمنہ متوسط میں دنیا کی دوسری ہمت یعنی عالم زیر پا کو صحیح سمجھنا کفر خیال کیا گیا تھا۔ اس کے مقدمہ کا جو ستور ابہت حال ہیں معلوم ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوپ نے اس سے بن غلطیوں کا اقرار اور ان سے ارتداد چاہا وہ انہیں باتوں تک محدود نہیں جن کو کلیسا ایک مدت سے باطل قرار دے چکا تھا جن اعتقادات کا کوپرنیکس کے نظریہ سے تعلق تھا ان کو نظر انداز کر دیا۔ لیکن بروٹو نے اس مختصر تقاضے کو قبول کر لے اسے انکار کیا اور اس بات پر مصر رہا کہ وہ کسی قسم کی بدعت و کفر کا مجرم نہیں اور صرف معتبدوں نے اس کے خیال کی تحدید تاویل کی ہے اور اس لئے کسی ایسے خیال کا اظہار نہیں کیا جسے وہ واپس لینے پر آمادہ ہو۔ کیتھولک مذہب سے اس کے جس تعلق کو ہم بیان کر چکے ہیں اس سے اس کے اس رویے کی تصدیق ہوتی ہے جب اس کو سامنے موت نظر آرہی تھی اس وقت بھی وہ کلیسا کے خلاف اپنے تصور ہیساٹ پر قائم رہا اور نہ اپنے فلسفیانہ خیالات سے منحرف ہوا اور نہ مذہبی اعتقاد سے۔ اس نے پوپ کے سامنے پیش کر لے کے لئے جواب دعویٰ لکھا۔ جو کھولا تو گیا لیکن کسی نے اس کو پڑھا نہیں۔

۱۔ فروری سن ۱۸۷۰ء کو بروٹو کے خلاف فتویٰ دیا گیا اس کو ذلیل اور جماعت کلیسا سے خارج کر دیا گیا اور اس کو دینی حکومت یعنی روم کے گورنر کے حوالے کر دیا گیا اور ساتھ ہی حسب معمول یہ منافقانہ درخواست تھی کہ اس کو ہلکی سزا دی جائے اور خون نہ بہایا جائے۔ بروٹو نے دھمکی آمیز لہجے میں اس کا جواب دیا ”تم جو میرے خلاف فتویٰ دے رہے ہو میری نسبت زیادہ خائف ہو“ اس کا مطلب یہ تھا کہ ان کو تو صداقت سے ٹور لگتا ہے لیکن خود اس کو صرف صداقت کی خاطر تکلیف اٹھانے کے خوف پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔ جو بات دین میں اچھی طرح اس پر روشن نہ ہوئی تھی وہ اب اس پر واضح ہوئی کہ یہ محض آزادانہ تحقیق صداقت کے حق کی حمایت کا



سوال ہے اس کے بعد اس کے قدم نہیں ڈگمگائے ، آخر وہی مسئلہ کو اسے کمپوڈی فلورا (Campo di flora) پر زندہ جلادیا گیا اور وہ موت کے روبرو ثابت قدم رہا اس لئے اس پادری کو پیر سے ہشاہ یا جو اس کو صلیب پیش کرنا چاہتا تھا اور بغیر کسی دردناک آواز لگانے کے اس نے جان دی اسکی راکھ ہوا میں اڑا دی گئی ۱۵۸۸ء میں اس مقام پر جہاں اس کو جلایا گیا تھا اس کی یادگاریں اس کا مجسمہ کھڑا کیا گیا جس کے لئے تمام مہذب دنیا نے چنہ دیا اور اب ملکیت الحالیہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے پاس اس کی لقائیف کی بہترین ایڈیشن موجود ہے جو نشاۃ جدیدہ کے سب سے بڑے فلسفی کی زندگی اور اس کی شخصیت سے واقف ہونے کے بعد اب ہم اس کے فلسفہ کو مفصل بیان کرتے ہیں

### جدید نظام کائنات کا قیام اور اس کی توسیع

برونان لوگوں میں سے ہے جو سب سے پہلے اس حقیقت سے آشنا ہو گئے کہ بڑے بڑے خیالات طویل سلسلہ تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں اس کو اس امر کا یقین تھا کہ اس لئے عظیم الشان خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن ساتھ ہی وہ بخوبی واقف تھا کہ اپنے پیشروں خصوصاً ہیٹ داؤن کا وہ کس قدر منت کش ہے جن کے مشاہدات پر اسے سب سے نشاۃ جدیدہ کے زمانے میں جب کہ لوگ ابھی تک ماضی کو مصدقہ صداقت سمجھ کر پیچھے کی طرف دیکھنے پر راضی تھے جیسے کیسا خود اس زمانے پر لگا ہوا ہے رکھتا تھا جب وہی نازل ہوئی بروہ نے یہ کہا کہ زمانہ حال کے لوگ اسلاف سے زیادہ عمر رسیدہ ہیں کیونکہ ان کا تجربہ زیادہ وسیع ہے یوڈوکسس (Eudoxus) کو اتنا علم نہیں تھا جتنا ہپارکس (Hipparchus) کو تھا اور موخر الذکر کو اتنا علم نہیں تھا جتنا کوپرنیکس کو تھا اور وہ کوپرنیکس کی تعریف صرف اس لئے نہیں کرتا کہ اس نے اپنے پیشروں کے علم کو ترقی دی بلکہ زیادہ تر اس لئے اس کا مدح ہے کہ اس کی ذہنیت اور بلند حوصلہ روح نے عوام انسان کے نقصانات اور جو اس کے دھوکوں سے بالاتر ہو کر ایک نیا نظام کائنات پیش کیا۔ اپنی نامحاذ لاطینی نظم میں جس کا عنوان ہے



لامحدود اور لاتعداد عالم، وہ کو پرنیکس کی تعریف میں پھوٹ پڑتا ہے لیکن وہ اس کو یہ الزام دیتا ہے کہ وہ بہت جلدی رک گیا یعنی پیشتر اس کے کہ اپنے نظورات کے تمام نتائج کو اخذ کرے اسی لئے اس کو ایک شارح کی ضرورت تھی جو ان تمام خیالات کو واضح کرے جو اس کے انکشاف میں مضمر تھے اور بروٹو کا دعویٰ ہے کہ یہ کام خود اس نے کیا۔ اس نے کائنات کی لامحدودیت کے لئے انسان کی چشم بصیرت کھول دی اور یہ بتایا کہ نہ کوئی اس کے مطلق حدود ہیں اور نہ دنیا کے طبقوں کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے والے قائم بروج ہیں اور ساری کائنات میں ایک ہی قانون ہے اور ایک ہی قوت، لہذا ہم جہاں کہیں بھی ہوں خدا سے دور نہیں ہو سکتے جو ہر مقام پر حاضر و ناظر اور حکمراں ہے۔ علاوہ ازیں اس کو تلاش کرنے کے لئے ہیں اپنے آپ سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔ ہمارا مقصد اس وقت یہ بتانا ہے کہ کس طرح بروٹو نے کو پرنیکس کے نظام کائنات پر اپنی تعمیر فکر بلند کی ہم دو حیثیتوں سے اس پر نظر ڈال سکتے ہیں ایک علمیاتی حیثیت سے اور دوسرے مذہبی اور فلسفیانہ حیثیت سے قدیم نظام کائنات کا جس کی رو سے زمین کا مقام مرکزی ہے اور قائم بروج اس کے حدود اقصیٰ ہیں کوئی حق نہیں کہ وہ اس کی شہادت پیش کرے۔ اگر ہم ان مختلف ادراکات حسی پر غور کریں جو ہم کو حرکت کر لے ہوئے حاصل ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے تبدیل مقام کے ساتھ افق بھی برابر تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اگر ہم اس کی صحیح تاویل کریں تو ادراک بجائے یہ ثابت کرنے کے کہ کائنات میں مرکز مطلق اور حدود مطلق ہیں یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر جگہ کو جہاں کہیں ہم ہوں یا جہاں کہیں ہمارا تخیل جاسکے مرکز قرار دے سکتے ہیں اور اپنی دنیا کے حدود کو متواتر بدل سکتے اور وسیع کر سکتے ہیں۔ ہمارے تخیل اور ہمارے فکر کی قابلیت بھی ادراک حسی کی شہادت کے موافق ہے کیونکہ تخیل و فکر سے ہم متواتر عدد و پر عدد مقدار پر مقدار اور صورت پر صورت کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری طبیعت میں ایک ایسا بیج موجود ہے جو ہمیں کبھی حاصل شدہ مقدار سے تسکین حاصل نہیں کرنے دیتا۔ بروٹو کا خیال ہے کہ یہ بات کبھی تصور نہیں ہو سکتی کہ ہمارا تخیل اور فکر فطرت سے برہم کر ہوا اور منت نے فقط نظریہ پیدا کرنے کا امکان کائنات میں کسی حقیقت کے



مطابق نہ ہو۔ ذہنی طور پر حدود مطلق ناممکن ہیں۔ برو نو اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حقیقت میں بھی ان کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے ثبوت میں برو نو علم کے اساسی شرائط پر بھروسہ کرتا ہے۔ اس خیال کے بالکل مطابق برو نو نے کہیں کہا ہے کہ اگر کائنات کی کوئی حد نہیں تو ہمیں یہ حق بھی حاصل نہیں ہے کہ ہم کائنات کو ایک معین اور مشخص کلیت تصور کریں۔

ہر اس مقام کے گرد جہاں پر کوئی ناظر کھڑا ہوا ایک نئی فنی بن جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقام کا تعین ہر حالت میں اضافی ہوتا ہے۔ زمین، چاند، زہرہ سورج وغیرہ ہر جگہ سے کائنات مختلف معلوم ہوگی۔ ایک ہی جگہ مختلف لفظاً نظر سے کبھی مرکز ہو جائیگی، کبھی قطب، کبھی سمت الراس اور کبھی سمت الرجل۔ اوپر اور نیچے کوئی مطلق سمتیں نہیں ہیں جیسا کہ ایک قدیم نظام کائنات میں فرض کیا جاتا تھا صرف مخصوص نقطہ نظر سے ایسے الفاظ کے کوئی معین معنی ہو سکتے ہیں۔ جو کیفیت اضافیت مکان کی ہے وہی اضافیت حرکت کی ہے۔ حرکت کسی ایک معین نقطہ کی نسبت سے منظور ہو سکتی ہے اور اس کا مدار اس پر ہے کہ ہم اس نقطہ "ثابت کو کس مقام پر تصور کریں۔ ایک ہی حرکت زمین پر سے اور طرح کی معلوم ہوگی اور سورج پر سے اور طرح کی۔ اور اپنے آپ کو میں خیال میں جہاں کہیں بھی رکھوں میرا اپنا نقطہ نظر مجھ کو ہمیشہ متحرک معلوم ہو گا۔ اس لئے ہیں اس بات کا تقاضہ نہیں کرنا چاہئے کہ اس کا مرکز متحرک اشیاء کے فرق کے متعلق کوئی یقین مطلق حاصل ہو سکتا ہے۔ قدیم نظام کائنات میں اسی چیز کو صحیح فرض کر لیا ہے جس کے ثبوت کی ضرورت ہے یعنی یہ کہ زمین ایک مرکز قائم ہے جس کی نسبت سے ہر حرکت کا یقین ہوتا ہے۔ اضافیت حرکت سے اضافیت زبان بالنتیجہ لازم آتی ہے کوئی مل الاطلاق باقاعدہ حرکت نہیں معلوم نہیں اور ہمارے پاس کوئی مستند یا دواشت نہیں جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ تمام ستارے زمین کی نسبت سے ٹھیک انہیں مقامات پر قائم ہیں جن پر وہ پہلے قائم تھے یا یہ کہ ان کی حرکتیں مطلقاً باقاعدہ ہیں۔ لہذا وقت کا کوئی پیمانہ مطلق نہیں معلوم نہیں ہو سکتا کیونکہ مختلف ستاروں پر سے حرکت مختلف معلوم ہوتی ہے اس لئے اگر حرکت کو پیمانہ وقت قرار دیا جائے تو کائنات میں جتنے مختلف ستارے



ہیں اتنے ہی مختلف اوقات بھی ہو گئے۔ تعینات مقام کی طرح بھاری پن اور ہلکے پن کے تصورات میں بھی کوئی مطلق مفہوم نہیں ہو سکتا۔ ارسطو کے نزدیک بھاری پن اشیاء کے دنیا کے مرکز کی طرف میلان کا نام ہے اور چونکہ زمین گراں ترین عنصر ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ کائنات کے مرکز میں ہے۔ لیکن گرائی اور سبکی کی صفتوں کا اطلاق ہر جرم فکلی کے ذروں پر اس نکل جرم کی نسبت سے ہو سکتا ہے۔ جب کوئی بھاری چیز گرتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس مقام پر واپس آنا چاہتی ہے جہاں اس کو سکون مہل ہو اور جہاں وہ بہترین طریقہ سے اپنے آپ کو قائم رکھ سکے۔ سورج کے ذرات سورج کی نسبت بھاری ہیں اور زمین کے ذرات زمین کی نسبت۔ نکل کائنات کے متعلق گرائی اور سبکی کے تصورات کا اطلاق اسی طرح نہیں ہو سکتا جس طرح اور تعینات زمان و مکان کا۔ یہ تصورات صرف کسی مخصوص جرم فکلی یا کسی خاص نظام کے اندر یا معنی ہو سکتے ہیں۔ وزن کا نظریہ کوپرنیکس کے نظریہ کے مطابق ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ بروٹو خاص اس پر زور دیتا ہے کہ تحفظ ذات کی وجہ سے اجزا اپنے کل کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ کوپرنیکس بھی جہاں سے تعینات کی اضافیت کا قائل ہے لیکن وہ آدھے راستہ میں ٹھہر جاتا ہے۔ یہ بروٹو کا کمال ہے کہ اس نے اس اصول کو ترقی دیکر اس سے وہ تمام نتائج اخذ کئے جو اس سے لازم آتے تھے۔ بروٹو کے اس میں سب سے پہلی مرتبہ کوپرنیکس کے خلاف ایک نہایت وزنی اعتراض کا جواب ملتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمین پر گرتی ہوئی اشیاء اس مقام پر نہیں گرتیں جو عمومی طور پر اس نقطہ کے صین نیچے کو ہے جہاں سے کوئی شے گرائی گئی ہے بلکہ اس مقام سے کسی قدر مغرب میں گرتی ہیں۔ کیونکہ بروٹو یہ کہتا ہے کہ اگر جہاز کے مستول کے اوپر سے ایک پتھر گرائیں تو وہ مستول کے واس میں گرے گا اس لئے کہ گرنے کے ساتھ ہی اس قوت کی وجہ سے جو اس میں منتقل ہوئی ہے وہ جہاز کی حرکت میں حصہ لیتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ پتھر جہاز کے باہر کسی مقام سے گرایا جائے تو وہ کسی قدر ہٹ کر گرے گا۔ بروٹو یہاں ایک بڑے اہم خیال کی طرف راجح ہوتا ہے اور یہ وہی خیال ہے جو بعد ازاں لیلی کیو کے لئے قانون جیود کے انکشاف کا محرک ہوا۔ بروٹو کے نظریہ میں اصول اضافیت کے ساتھ ایک اور



اصول بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فطرت ہر جگہ اصلاً واحد اور یکساں ہے۔ یہاں کے اضافات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات کے اور مقامات میں بھی اسی قسم کی نسبتیں پائی جاتی ہیں۔ بچپن کے تجربہ کی وجہ سے اس نے یہ اسلوب فکر اختیار کیا۔ ذرا کے نزدیک سکاڈا (Cicada) کی پہاڑی سے جو اس کے پاؤں کے نیچے جنگل اور انگورستان سے بھری ہوئی تھی اُس نے دور و سوسویں کی طرف نگاہ اٹھائی تو اُسے نہایت چھوٹا چٹیل اور بے برگ و ثمر دکھائی دیا لیکن ایک مرتبہ جب وہ وسوسوں میں جا پھینکا تو اُس نے دیکھا کہ دونوں پہاڑیوں کی کیفیت بالکل برعکس ہے اب وسوسوں میں بلند اور پُر درخت معلوم ہوا اور سکاڈا پست اور کف و دست و ہی اصول جو اُس کے لئے اس بات کا محرک ہوا کہ کوپرنیکسیت کو کائنات کی لا محدودیت کے مفروضہ سے ثابت کرے اور اس سے وسیع نتائج اخذ کرے اسی اصول نے اُس کو اس مفروضہ کی طرف رہنمائی کی کہ جہاں پر ہیں اس کے خلاف کوئی تجربہ نہ ہو وہاں ہی فرض کرنا چاہیے کہ وہاں بھی مائل اضافات پائے جاتے ہیں۔ وہ دیگر اجرام فلکیہ کو بھی زمین کی طرح قیاس کرتا ہے اور دوسرے نظامات کو بھی نظام شمسی کے مائل سمجھتا ہے۔ اور اس طرح ثابت ستاروں کو سورج کی طرح سمجھتا ہے جن کے گرد سارے حرکت کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے خلاف فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک ہی قوت ہر جگہ عمل پیرا ہے لیکن اس حالت میں کوپرنیکس کو حق حاصل نہیں تھا کہ وہ عام خیال کی پیروی کرے اور تمام ستاروں کو زمین سے ہم فاصلہ سمجھے اور یہ خیال کرے کہ وہ سب ایک ہی برج میں واقع ہیں۔ شاید بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا فاصلہ ہم ستاروں کا ایک دوسرے سے یکساں رہتا ہے۔ دور کے جہاز غیر متحرک معلوم ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ بڑی سرعت سے چل رہے ہوتے ہیں۔ اس امر کے یقین کے لئے کہ آیا ثوابت کا بھی یہی حال ہے سالہائے دراز تک مشاہدات کرنے کی ضرورت ہے لیکن شاید ایسا مشاہدہ ابھی شروع بھی نہیں ہوا لیکن ان مشاہدات کے ابھی تک آغاز بھی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر تو کون نے کامل یقین کر لیا کہ ثوابت کبھی اپنا مقام نہیں بدلتے نہ ہماری نسبت سے اور نہ ایک دوسرے کی نسبت سے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فطرت کی بے طرفی کا اصول



(جسے جدید اصطلاح میں اصول و اقصیت کہتے ہیں) اضافیت کے اصول کی طرح جس سے یہ ماخوذ ہے نیچے خیر ہے کیونکہ یہ نئی تحقیقات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ نظری اور ذہنی دوجہ کو تجربے سے ثابت کرنے کی ضرورت کا احساس ہر دو لوگوں میں اس سے بہت زیادہ ہے جتنا عام طور پر اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے مد اگر وہ تمام مشاہدات نہ ہوں جو اکٹھے کئے گئے ہیں تو ہم کیا سوچ سکتے ہیں۔ صرف لامحدودیت کا خیال ہی اس پر ہر وقت سوار نہیں تھا۔ اس نے معقول تشبیہ کے ذریعے سے یہ بتانے کی کوشش کی کہ قدیم نظریہ کائنات کن مفروضات پر قائم ہے اور دوسرے مفروضات کو پیش کرنا کس قدر جائز اور فطری ہے اس کا خیال ہے کہ بارثولت ان لوگوں پر ہے کہ جو کائنات کے محدود ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ تجربہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی ہم جائیں ہمارے بڑھنے کے ساتھ محدود بھی بدل جاتے ہیں اور اس کی کیا وجہ ہے کہ کائنات آٹھ برسوں سے آگے نہ ہو جیسا کہ ابھی تک کوپرنیکس کا بھی خیال تھا اور لوگوں اور دسواں بیچ کیوں نہ ہو اور اس سے زیادہ کو کیا مانع ہے ہمارے اور ان کے محدود ہونے سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم کائنات کو بھی محدود سمجھیں۔ بروٹو کی خوبی یہ ہے کہ اس نے جدید نظریہ کائنات کے خیال میں بڑی قوت صرف کی اور تفصیل میں اس کی تصدیق چاہی۔ اس لحاظ سے اس کی تعلیم ایک طبع نادر کی پیش بینی سے زیادہ وقت رکھتی ہے اس کی علیاتی اساس کی ایک دائمی اہمیت ہے۔ بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں ہو سکتا کہ جس جوش اور سرگرمی سے وہ اپنے خیال پر قائم رہنا چاہتا تھا اس کی وجہ سے اکثر امور میں جتنے یقین سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے اس کا حق اسے حاصل نہ تھا۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس جوش سے وہ کام کرتا تھا اور رکاوٹوں پر غالب آنے کے لئے جس کی ضرورت تھی وہ اس کو منزل مقصود سے بہت آگے لے جاتا تھا۔

جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں تعینات مکان کی اضافیت کو ثابت کر کے بروٹو نے عناصر کے اس قدیم نظریہ کا قلع قمع کر دیا جس کے مطابق گرانی یا سبکی مختلف عناصر کے صفات مطلق ہیں اور کائنات میں ہر عنصر کا فطری مقام معین ہے۔ بروٹو کے نظریے کے مطابق کائنات کے آسمانی اور زمینی حصوں کی تقسیم بے معنی ہو گئی اور



اس کے ساتھ یہ تعصب بھی ہمارا ہا کہ آسمان میں کوئی تیز نہیں ہو سکتا۔ بروٹو خاص طور پر بروج ثابتہ کے خیال کو باطل قرار دینا چاہتا تھا وہ کہتا ہے کہ یہ یقین زمین کو مرکز مطلق قرار دینے کا نتیجہ تھا جب ہم اچھی طرح سے سمجھ لیں کہ ہر جرم فلک ایک طرح سے مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور زمین کی طرح فضا میں آزادی سے حرکت کر سکتا ہے تو بروج ثابتہ میں یقین کرنے کی ضرورت ناپید ہو جاتی ہے اور سوال یہ ہے کہ اجرام فلکیہ کو حرکت کرنے کے لئے خارجی قوتوں کی کیا ضرورت ہے؟ کائنات کی دیگر مخلوق کی طرح ہر جرم فلک کے اندر ایک باطنی قہج حرکت ہے جو اس کو آگے کی طرف لے جاتا ہے ہر جرم فلک اور ہر چھوٹی دنیا کے اندر ایک مصدر حیات و حرکت ہے اور مکان وہ ایٹمی فضا ہے جس کے اندر ہمہ گیر روح کائنات عمل پر داز ہے اس لئے مختلف طبقوں کو حرکت میں لانے کے لئے مخصوص اصول بروج کی ضرورت نہیں۔ ویدار ستاروں کی ماہیت کے مطلق ٹائیکو براہ نے جو تحقیقات کی تھی اس سے بروٹو کے خیال کی تائید ہوتی تھی اس لئے اپنی لاطینی ناصحانہ نظم لامحدود اور بے شمار عالموں پر شاید اس فرض سے لکھی کہ اس میں بتائے کہ کیسے ان تحقیقات سے اس کے ان خیالات کی تائید ہوتی ہے جن کا نتائج اس نے دوسرے دلائل سے اپنے افسانہ الماوی مکالمے میں کیا تھا جس کا عنوان ہے وہ لامحدود کائنات اور عالم پر ہے وہ یہاں ڈینارک کے محقق کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا ہیئت داں قرار دیکر اس کی مدح سرائی کرتا ہے کیونکہ اس نے ان بروج ثابتہ کو غلط قرار دیا جن کے متعلق خیال تھا کہ طبق بر طبق ہماری دنیا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں ویدار ستارے تو ان بروجوں کو چیرتے ہوئے نکلتے جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ بلور کے بڑے بڑے کرے دنیا کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں تو بروٹو کے یہ تمام خیالات جدید نظام کائنات کی عملیاتی اساس قرار دئے جا سکتے ہیں۔ اب ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ اساس کو بیان کرتے ہیں۔ یہ خدا کی لامحدودیت کے تصور سے ماخوذ ہے اور اس تصور کو بروٹو نے شرعی ہی سے لایا ہے کچھ اور اس کے متعلق وہ آسانی سے یہ بھی فرض کر سکتا تھا کہ اس کے پڑھنے والے اور مخالف سب اس کے قائل ہیں گو اس کے نقصانات اور نتائج صاف طور پر ان کے



ذہن میں نہ ہوں۔ بروٹو کو یہ ایک متناقض معلوم ہوتا تھا کہ علت لامحدود کا معلول لامحدود نہ ہو۔ اگر خدا جس کی اصلی وحدت کائنات کے تمام مظاہر کو شامل ہے لامحدود ہے تو کائنات کو بھی جو خدا کے جوہر کا منظر ہے لامحدود ہونا چاہئے۔ کوئی قوت ایسے آپ کو محدود نہیں کرتی۔ لامحدود قوت کے مقابلہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو اس کو محدود کر سکے۔ اگر خدا اصل خیر منقول ہوتا ہے تو کیا ہمیں لازماً یہ فرض کرنا نہیں پڑتا کہ اس کے ہر منظر میں خیر ممکن موجود ہوگی۔ کیا ہم خدا کو ماسد یا تخیل تصور کریں؟ کمال لامحدود لازماً اپنے آپ کو مخلوقات لامحدود اور جوالم بے شمار میں ظاہر کرے گا۔ یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خدا کی طرف ایک ایسی قوت یا ایک ایسے امکان کو منسوب کریں جو بالفعل موجود نہ ہو۔ امکان اور حقیقت کا فرق صرف محدود و مخلوق کے لئے صحیح ہے اور خدا پر ہرگز اس کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے ورنہ دو خدا ہو جائیں گے ایک خدائے ممکن اور ایک خدائے حقیقی یا خدائے فاعل۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہونگے۔ یہ تجدیدی نظریہ خدا کی وحدت کا منافی ہے۔ یعقوب بوجہ جیسا ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اس تجدید سے مخالف نہ تھا اس کے مذہبی اور فلسفیانہ تخیلات کئی مقامات پر بروٹو کے خیالات سے مشابہ ہیں۔ اس کے لئے بھی جدید تصور کائنات اہمیت رکھتا تھا لیکن بوجہ کو نقص و شر کے مسئلہ سے بحث تھی۔ کائنات کا باہمی رابطہ اس کے مد نظر نہ تھا بروٹو کی فلسفیانہ مذہبی دلیل خود اس کی اپنی پیدا کی ہوئی نہ تھی جیسا اس نے خود بھی ذکر کیا ہے اس دلیل کا قیام کرنے والا پیٹر و منزولی (Pietro Manzoli) قرار دیا ہے جس نے اپنا نام پالینجینس (Palinge) قرار دیا ایک لاطینی نام کا نظم شائع کی جس میں اس نے کائنات کی لامحدودیت کی تعلیم دی گو اس کا نظام کائنات کا وہی روایتی تصور ہے جس میں بروج ثابتہ پائے جاتے ہیں لیکن ان آٹھ بروج کے علاوہ پانچینیس ایک لامحدود اور غیر مادی عالم کو بھی پیش کرتا ہے۔ بروٹو کی بکارت فکر اس سے کوئی حرف نہیں آتا کہ اس نے پہلے مفکرین سے فائدہ اٹھا یا مثلاً پانچینیس، کوزانوس کوپرنیکوس اور قدیم ذراتی (Antomists) ہر حالت میں اس نے ان لوگوں کے افکار کو زیادہ اچھی طرح مرتب و منسلک کیا ان میں زیادہ توافقی پیدا کیا اور ان سے زیادہ وسیع تجربہ کی اساس پر ان کو قائم کیا ہے۔



برونو کو یوں معلوم ہوتا تھا کہ جیسے اس نے تب تک آزادی سے سمجھ کر سائنس نہیں لی جب تک کہ کائنات کے حدود و لامحدودیت میں ناپید نہیں ہو گئے۔ اور بروج ثابتہ فنا نہیں ہو گئے۔ اب سورج کی پروازیں کوئی حد مائل نہ رہی۔ اور کوئی قدغن ایسی نہ رہی جہاں سے آگے بڑھنا ممنوع ہو۔ پرانے اعتقاد استہ جس زندان تنگ میں انسانوں کی ارجح کو قید کر رکھا تھا اب اس کے دروازے کھل گئے اور حیات نو کی تازہ ہوا اس میں داخل ہو گئی۔ اُس نے ان خیالات کو کچھ سانپوں میں ادا کیا ہے جو کائنات لامحدود کے مکالمہ سے پہلے آتے ہیں۔ حقیقت کی وہ تصویر جس کے بنانے میں اُس کا خیال سرگرم اور ان ٹھک کو شش کر رہا تھا۔ اس کے لئے ایک علامتی اہمیت رکھتی تھی۔ اس کے لئے خارجی لامحدودیت باطنی لامحدودیت کی علامت تھی۔ ہر علامتیت کی بنیاد ایسی مستحکم نہیں ہوتی تو

## اساسی فلسفیانہ تصورات

ہمیشہ ایک مفکر کے برونو کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے جدید نظام کائنات کی بنیاد انسان کے فکر اور ادراک حسی کی فطرت پر رکھی۔ اور اس نظام کائنات کو وسیع کر دیا اور یہ ثابت کیا کہ اس توسیع کی ضرورت ہے۔ اس کے مہات افکار اور بہت سی بنیادی اصول اس کے نظام کائنات کے ساتھ بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ برونو کی لاطینی تصانیف کا مفصل مطالعہ کر کے اور اس کی اطالوی زبان کی کتابوں سے مقابلہ کر نیکو لہ فیلس ٹو کو Felicetocco نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ برونو کے بنیادی فلسفیانہ تصورات کے متعلق تین منزلیں قابل امتیاز ہیں۔ پہلی منزل میں وہ نوافلاطونیوں کے قریب ہے کیونکہ وہ کائنات اور علم انسانی دونوں کو ہستی الہی کا اجرا سمجھتا ہے۔ یہ منزل فکر اس کی تصنیف De Umbris Idearum ”در اظلال تصورات“ میں خاص طور پر منعکس ہوتی ہے۔ دوسری منزل میں وہ خدا کو ایک لامحدود وجود سمجھتا ہے جو مظاہر کے تغیرات میں باقی رہتا ہے اور نظام تضادات وجود کی وحدت ہے۔ اُس کے



اطالوی مکالمات جو لندن میں شائع ہوئے اور جو اس کی سب سے اہم تصانیف ہیں اسی منزل میں لکھے ہوئے ہیں۔ تیسری منزل میں وہ لامحدود ذرات یا مونادات (Monads) کو منظر ہر کی اصل قرار دیتا ہے لیکن اپنے اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ ایک واحد جو ہر تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ یہ منزل اُس کی لاطینی نامعاد نظم سے ظاہر ہوتی ہے جو فرانک فرٹ میں شائع ہوئی۔ اور خامکر (De Minimo) میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ میں بروٹو کے فلسفیانہ ارتقاء کے متعلق خصوصاً آخری دس سالوں میں جو اُس نے آزادی سے لبر کی مفصلہ بالاحیال کی تصدیق کر سکتا ہوں خاص کر جب کہ اس امر پر کافی زور دیا جائے جس کی طرف ٹوکو (Tocco) نے بھی اشارہ کیا ہے کہ بروٹو خود ان عبورات اور اختلافات سے آگاہ نہیں تھا۔ تاہم بہت سی تفصیلی باتیں ایسی ہیں جن کی تاویل میری رائے میں اُس سے ممکن ہو سکتی ہے جو بروٹو کے ان تنہک اطالوی محقق نے کی ہے۔

بروٹو شروع میں افلاطونی تھا۔ اس حیثیت سے اُس کا یہی خیال تھا کہ ہر جز کی اصل ایک تصور سرمدی ہے جو خدا کے جوہر کا ہم ذات ہے۔ ہمارے علم کا کام یہ ہے کہ وہ محسوسات کی مخلوط کثرت سے نکل کر اُس وحدت تک پہنچے جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ ہمارا بہترین علم الہی تصورات کا ایک سایہ بے ماہی ہی ہو۔ لیکن ایک بڑے اہم نکتہ میں بروٹو افلاطون سے الگ ہو جاتا ہے۔ بروٹو واضح طور پر یہ کہتا ہے کہ جن تصورات کے ذریعہ سے ہم جو اس کی مخلوط کثرت سے باہر نکل جاتے ہیں وہ محض تصورات کلیہ کا ایک تدریجی سلسلہ نہیں بلکہ مظاہر کے اصلی تعلقات کو ظاہر کرنے والے ہیں۔ انہیں کے ذریعہ سے اجزاء کی کثرت بے صورت کے بجائے ہیں ایک کلیت مربوط و معصور حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح سے اجزاء ایسے قابل فہم ہو جاتے ہیں جیسے وہ الگ الگ کبھی نہیں ہو سکتے تھے جس طرح ہاتھ صرف بازو کے ساتھ باسنی ہوتا ہے اور پاؤں ٹانگ کے ساتھ اور آنکھ سر کے ساتھ اسی طرح جزو کی ماہیت تصور کلی سے واضح ہوتی ہے۔ وحدت اعلیٰ جو علم کا نصب العین ہے وہ کوئی تصور مجرد نہیں بلکہ حقیقی قانون رابطہ ہے جو جزئی مظاہر کا مایہ وجود ہے اور اُن کو قابل فہم بناتا ہے۔ بروٹو نے یہاں



ایک ایسے خیال کا اظہار کیا ہے جو مختلف صورتوں میں فلسفہ جدید کی تمام تاریخ میں پایا جاتا ہے۔ فلسفہ قدیم کی تمام تر توجہ تصور یا صورت کی طرف منطقتی اور فلسفہ جدید زیادہ تر قانون کی طرف راغب ہے۔ قانون کے مطابق ہستی کا ارتباط وہ بنیادی حقیقت ہے جس کا تحقق فلسفہ جدید کا مقصود ہے بروٹو نے اس خیال کو صرف اپنی تصنیف اخلال تصورات میں سرسری طور پر بیان کیا ہے۔ اُس نے زیادہ تفصیل سے اس پر بحث نہیں کی کیونکہ اس کا مقصد زیادہ تر اس خیال کا یادداشت کیلئے مفید ہوتا ہے۔ تصورات کو زیادہ اچھی طرح یاد رکھنے کے لئے وہ اس بات کا مشورہ دیتا ہے کہ ہم چاہئے کہ اُن کو اسی طریقہ سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کریں جس طرح سے وہ مظاہر حقیقت میں مربوط ہیں جو ان تصورات کی اصل ہیں۔ اس رابطہ سے یادداشت اور تصورات کے عملی اطلاق دونوں میں آسانی ہوگی اس طریقہ سے یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے کہ کس طرح بروٹو اس تصور تک پہنچا جس کی تشبیح اس نے اطلاوی مکالمات میں کی ہے اور جو نئے نظام کائنات کے منطقی نتائج سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی منزل میں بھی اس کو اسی اصل باطنی کی تلاش تھی جو افراد اشیا کے حقیقی تعلق اور خود اشیا کی فطرت کی تئیں پائی جاتی ہے شروع ہی سے اس کا ملن یہ ہے کہ مصدر حیات نہ باہر ہے اور نہ اوپر بلکہ اندر ہے کہ اس مکالمے میں جس کا عنوان 'علت اصل اور وحدت' ہے بروٹو کے اس اساسی خیال کی مکمل صورت ملتی ہے شروع ہی سے اس کی کوشش یہ تھی کہ من حیث المجموع کائنات کا ایک تصور قائم کیا جائے کہ وہ باطنی قوتوں سے متحرک ہوتی ہے اور جس میں تمام اشیا باہم مربوط ہیں اور یہ اسی جو ہر کا لشر ہے جو اصل لامحدود میں پایا جاتا ہے اور جو ہمارے فکر کا نقطہ کمال ہے علت اور اصل میں امتیاز کرنے سے بروٹو کا مقصد یہ ہے کہ وحدت لامحدود کو بعض اوقات ان تمام مظاہر کی ضد قرار دے سکتے ہیں جو اس سے صادر ہوتے ہیں، اس حالت میں وہ اس کو علت کہتا ہے۔ اور بعض اوقات اس وحدت سے اس کی مراد وہ روح ہے جو مظاہر کی کثرت میں جاری و ساری ہے اس حالت میں اس کو اصل یا روح کائنات کہتا ہے۔ پہلی صورت میں ہمارے فکر کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی اس لئے اس پر ایمان لانا



پڑتا ہے سچے فلسفی اور ایمان دار اہل دینیات میں یہ فرق ہے کہ دینیات والا خدا کو اپنے سے اوپر اور اپنے سے باہر تلاش کرتا ہے اور فلسفی اسے فطرت کے اندر ڈھونڈتا ہے۔ بروٹو کے نظام کائنات کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ بڑے زور سے اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ علت کی لامحدودیت سے معلول کی لامحدودیت بالیقین لازم آتی ہے معلول کی لامحدودیت کی وجہ سے وہ اور اک کی گرفت میں نہیں آسکتا اس لئے خدا کا جو علم بھی ہمیں حاصل ہونا نقص ہے خواہ ہم اسے کائنات کی اصل یا روح رواں کہیں۔ جو علم ہمیں حاصل ہے اس کا امکان بھی اسی وجہ سے ہے کہ ہم میں بھی وہی روح ہے جو کائنات کی تمام اشیاء میں ہے نیا نظریہ کائنات یہ ثابت کرتا ہے کہ اپنے آنا سے بالکل باہر خدا کے مقام کو تلاش کرنا محض دھوکا ہے اور یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا کو ہمیں اپنے باطن نفس میں تلاش کرنا چاہئے، ”وہ ہم سے خود ہماری نسبت قریب تر ہے“ خدا جس طرح تمام فطرت کی روح ہے اسی طرح وہ ہماری روح کی روح ہے،

بروٹو کے نزدیک روح کائنات ایک ایسی اصل ہے جو اشیاء کو متحد اور مرتب کرتی ہے، مکان کے ذریعے سے جو خالی نہیں ہے بلکہ لامحدود وایتھری فضا ہے اسکے ذریعے سے افراد اشیاء باہمی تغافل واقع ہوتا ہے جس طرح مکان اجسام کو ملنے نہیں دے گا خود اسی سے اشیاء کا سرلی تعلق ممکن ہوتا ہے اسی طرح روح کائنات جو تصورات کی حامل ہے خارج سے باطن پر عمل نہیں کرتی اور نہ وہ اشیاء سے خارج ہے بلکہ وہی ان کی فطرت کا قانون ہے۔ وہ ایک صنایع ہے جو اپنے اندر سے فطری مظاہر کی صورتیں پیدا کرتا اور ان کو ڈھالتا ہے۔ یہ کوئی ایسی روح نہیں ہے جو باہر سے دنیا کو حرکت دے بلکہ یہ خود حرکت کی اصل ہے۔ ہر مقام پر اور ہر ذرہ میں روح کائنات جزئی طور پر نہیں بلکہ کلی طور پر عمل کرتی ہے۔ کائنات کی کلیت تو اس کے اجزا میں نہیں پائی جاتی لیکن روح کائنات ہر جزو میں بطور کل موجود ہے۔ ہر شے میں ایک باطنی محرک، ایک قوت حیات اور ایک ارادہ پایا جاتا ہے جو اشیاء کو ان راستوں پر چلاتا ہے جن سے ان کا تحفظ ذات ممکن ہوتا ہے۔ اسی باطنی قہج کی وجہ سے لوہا مقناطیس کی طرف کھینچتا ہے اور اسی کی وجہ سے پانی کا قطرہ تمام زمین کی طرح گول ہو جاتا ہے کیونکہ



اسی صورت میں اجزا بہترین طور پر مجتمع رہ سکتے ہیں۔ حرکت کی یہ اصل باطن جس کے ذریعہ سے روح کائنات ہر ہستی میں اپنا ثبوت دیتی ہے۔ بروٹو کے نزدیک قدیم فلسفہ فطرت کی خارجی محرک قوتوں سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اور اسی لحاظ سے ایک ترقی یافتہ تصور ہے کہ اس میں خارجی قوتوں کو رد کیا گیا ہے۔ کیونکہ باطنی علتیں کافی سمجھی گئی ہیں۔ اس سے قانون جمود کے اختلاف کے لئے راستہ طیار ہو جاتا ہے جس کی طرف بروٹو نے اپنے مکالمات میں اشارہ کیا ہے۔ لیکن اُس کے نزدیک جیسا بیان مذکور کہ بالا سے واضح ہو چکا ہو گا وہ ایک مقصد و غایت سے عمل کرنے والی اصل ہے۔ اُس کی فطرت کا تقاضا اُسے تحفظ ذات اور ارتقاء کی طرف لیجاتا ہے۔ مقصدیت اور میکائینیت اس تصور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ مختلف ہستیاں اور عوالم اصل باطنی سے اس انداز سے متحرک ہوتے ہیں کہ اُن کی ہستی محفوظ رہتی ہے اور نظام کائنات کسی حالت میں تباہ نہیں ہوتا۔ فطرت کی پیش بینی اور اس کی قوت فاعلہ کے مواخذ مختلف نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ اپنی لاطینی نامحانہ نظم De Immenso میں بروٹو نے زیادہ اتفاق سے یہ بتایا ہے کہ فطرت میں کس طرح مقصدیت اور میکائینیت کی وحدت پائی جاتی ہے۔ عناصر کی وہ ترکیبیں جو مطابق مقصد نہیں ہوتیں جلدی فنا ہو جاتی ہیں عناصر کے رجحان پیہم سے آخر کار ایسے مرکبات بھی پیدا ہو جاتے ہیں جو عرصہ ہائے دراز تک اپنے وجود اور قوت کو قائم رکھ سکتے ہیں۔ اسی طریقہ سے اس امر کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کس طرح مدت بدید تک قائم رہنے والے نظامات کائنات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اس توجیہ سے بروٹو زمانہ قدیم کے ذراتوں کا ہم خیال ہو جاتا ہے جو اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے جیسے بوکریتیوں Lueritiuis کی نامحانہ نظم سے ظاہر ہوتا ہے تاہم اُس کو پکا یقین ہے کہ الہیت اور ربوبیت اس انداز فکر سے خارج نہیں ہوتی۔ اُس کے نزدیک فطرت کی ہر دم نئی اور انجام کار کامیاب کوششیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ ان میں ایک ارادہ گاہی پایا جاتا ہے۔ بروٹو کی یہ خصوصیت اختیار نہی ہے کہ وہ افلاطونی تصور ربیت کو فطرت کے موجود دینی تصور کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے۔ اپنے ارتقاء کے فکر کی پہلی منزل میں جب اُس نے اظلال تصورات لکھی ہے اس نے فطرت کے باہمی ربط میں اس



تصور وحدت کو دریافت کیا۔ لیکن اُس کے بعد اُس نے اور آگے قدم بڑھایا اور متنازع البقا میں اُن کو وہی تصور دستیاب ہوا۔ بروٹو نے قوت باطنی پر جو زور دیا ہے اُس کی وجہ سے اُس کے تصور فطرت میں ایک شاعرانہ انداز پایا جاتا ہے کہیں کہیں اُس کا انداز خیال خالص علمی ہو جاتا ہے لیکن اُس کی یہ خواہش کہ اُس کو ہر جگہ وہی محرکات نظر آئیں جو خود اس کے اندر پائے جاتے ہیں اس خالص علمی کوشش میں مانع ہوتی تھی۔ اُس نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو میکاکی فطری سائنس کے قیام کے بعد بھی خالی از دلچسپی نہیں اگرچہ وہ اکیلے اس کے قیام کا باعث نہ ہو سکتے۔ جن مقامات میں وہ فطرت کے میکاکی تصور کے قریب آجاتا ہے خاص طور پر اُس کا یہ بیان قابل غور ہے کہ حرکت فی امکان تمام تغیرات کی اصل ہے۔ فطرت کی تمام جدید سائنس اسی اساس پر قائم ہے کہ

بروٹو کے فلسفہ میں ارسطو اور افلاطون کے صورت اور مادہ کے فرق کے مخالف ہونے کی وجہ سے موجودیت کا دنگ پایا جاتا ہے۔ صورت و مادہ کی تین صورتیں ہیں اور خیالی چیزیں بن جاتی ہیں۔ اور مادہ محض الثقلانی اور بے اثر اصل رہ جاتا ہے۔ قدیم یونانی طبیعیین کی پیروی میں اور شاید پیراسلس سے بھی متاثر ہو کر بروٹو نے بقائے مادہ کا مسئلہ پیش کیا۔ بیج میں سے شلخ اور پتے نکلے ہیں اُن سے بالیاں نکلتی ہیں بالیوں سے دروٹی بنتی ہے، دروٹی سے کیلوس، کیلوس سے خون خون سے لطفہ، لطفہ سے جنین، جنین سے آدمی، آدمی سے لاش اور لاش سے پھر مٹی۔ اسی طرح مادہ کا تغیر ہم جاری رہتا ہے اور صورت کی تبدیلیوں میں مادہ باقی رہتا ہے۔ اور جو صورتیں یہ مادہ خاص حالات میں اختیار کرتا ہے وہ کہیں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے اندر ہی سے پیدا ہوتی ہیں صنعت مادہ کی ترکیب اور تحلیل سے مختلف صورتیں پیدا کرتی ہے۔ برخلاف اس کے فطرت اپنی صورتیں اسی شے کے ارتقاء سے بناتی ہے جس کے میلانات اُس کی اپنی طبیعت میں پائے جاتے ہیں۔ جو اس کی اصل کے اندر مضمر ہے اسی کو وہ کھول کر پیش کرتی ہوتی ہے۔ مادہ ذلیل و حقیر ہونے کے بجائے ایک اہلی شے ہے۔ اُم الاشیا ہے اور خود فطرت ہے۔ بروٹو کہتا ہے کہ مادہ کی اہمیت اور مہمیت کے خیال نے



کچھ عرصہ تک اس میں یہ رائے پیدا کر دی کہ صورتیں فطرت میں معرض خارجی اور  
 آئی جانی ہوتی ہیں۔ اس وقت غالباً اس پٹلینیسو کے فلسفہ فطرت کا اثر تھا تاہم اس  
 نے دیکھا کہ ایک ایسی مصدری اصل کی ضرورت ہے جس سے صورتوں کی توجہ ہو سکے  
 صورت اور مادہ فعلیت اور انفعال اصل میں جوہر اشیاء میں متحد ہونے چاہئیں۔  
 فعلیت الہی کو اپنے سے باہر مادہ کی تلاش میں نہیں جانا پڑتا، نہ ہی مادہ کو حرکت  
 دینے کے لئے کسی خارجی محرک کی ضرورت ہے۔ بروکوف کے ہاں جوہر کی دو قسمیں ہیں  
 جنہیں کبھی وہ صورت اور مادہ کہتا ہے اور کبھی روحانی اور مادی جوہر۔ دونوں  
 ازلی اور ابدی ہیں۔ روح کائنات کو سرمدی صورت بھی ہے جو تمام پیداوار اور ناپید  
 ہونے والی صورتوں پر مادی ہے اور وہ روح لامحدود بھی ہے جو اواح لامحدود  
 کے تغیرات میں باقی رہتی ہے۔ ہر وہ شے جو موجود ہے زندہ اور مصور ہے۔  
 گو انداز زندگی مختلف ہیں۔ کبھی یہ اختلاف ظاہری صورت میں ہوتا ہے اور کبھی میلانات  
 میں لیکن وہ ان دو جوہروں کو انجام کار ایک ہی جوہر سمجھتا ہے۔ اُن کی اصل وجہ  
 ایک ہی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کائنات میں کثیر جوہر پائے جاتے ہیں۔ جوہر تو  
 صرف ایک ہی ہے جو ہستی کی تمام مختلف صورتوں کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ وہ یہ بھی  
 کہتا ہے کہ اشیاء کے اختلافات اُن کے جوہر سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ اُن کی صورت  
 حسی سے پیدا ہوتے ہیں۔ انتہائی وحدت میں جو علم کا نصب العین ہے روح اور  
 مادہ کا فرق ناپید ہو جاتا ہے اور اسی طرح صورت اور مادہ، فعل اور انفعال حقیقت  
 اور امکان تمام امتیازات اٹھ جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جوہر سرمدی میں ہستی کے تمام  
 اختلافات اور امتیازات ایک وحدت اور ہم آہنگی میں متحد ہو جاتے ہیں اس انداز  
 سے کہ کسی سمت میں تغیر ممکن نہیں رہتا نہ ہی کوئی شے اس وحدت کی مخالف ہو سکتی  
 ہے اور نہ ہی کوئی شے اس سے مساوات کا دعویٰ کر سکتی ہے کیونکہ اس سے باہر  
 کچھ موجود ہی نہیں۔ چونکہ اس کا وجود سرمدی ہے اس لئے اس میں ساعات روز و  
 شب اور سال و صدی کے فرق کم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح محدود مخلوق مثلاً  
 چوٹیوں اور آدمیوں یا آدمیوں اور ستاروں میں جو فرق ہے وہ جوہر لامحدود و ہمگیر  
 کی نسبت سے باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے ہماری عقل اس لامحدود و جبروت اور



حکیت کو سمجھ نہیں سکتی۔ ہیں اُس کا صرف ایک سبلی تصور حاصل ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ اُسے تمام امتیازات اور تضادات سے مجرد خیال کریں۔ ہم جس شے کو سمجھتے ہیں اُسے ایک وحدت میں لاکر سمجھتے ہیں لیکن وحدت مطلقہ ہماری گرفت سے باہر ہے۔ سبلی دینیات اور اقصائیت علم کے مسئلہ میں برتنو صاف طور پر کوزانس کا شاگرد ہے۔ وہ اس شکل پر آکر اٹک جاتا ہے کہ خدا کس طرح امکان اور حقیقت دونوں ہو سکتا ہے اگر اُس کی وحدت مطلق ہو۔ کوزانس کی طرح وہ بڑی کوشش کرتا ہے کہ امکان کو خدا کی طرف منسوب کر کے خدا کے تصور کو زندگی سے مفرانہ کرے اور اُسے محض ایک ایسی حقیقت نہ سمجھے جو ہمیشہ کے لئے مکمل ہے۔ لیکن اس کی صوفیانہ توجیہ میں امکان اور حقیقت ایک ہو جاتے ہیں۔ یہاں پر اُس کے نظام فکر کی وورنگی ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ عالم محدود میں امکان اور حقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ اور اس طرح سے اس عالم محدود اور جو ہر سردی میں ایک زبردست فرق باقی رہتا ہے کیونکہ جو ہر سردی میں امکان اور حقیقت کی مخالفت موجود نہیں۔ اگر جو ہر سردی جس کی وحدت تمام موجودات پر حاوی ہے کامل ہے تو زندگی کے متضاد مظاہر کا ادھر سے ادھر ہوتے رہنا امکان سے حقیقت کی طرف عبور ہیہم اور عمل ارتقاء کی معنی رکھتا ہے؟ صرف اس امر کے تسلیم کرنے سے کہ ہستی کی نہ میں ایک اساسی نقص اور نالیاری پائی جاتی ہے جس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک شے فطرت کے ضمن میں موجود ہے لیکن ابھی معرض ظہور میں نہیں آئی یا بقول یعقوب بوجہ کے جب تک خدا کی ہستی کے سوال کو فرض نہ کریں تب تک محدود ارتقاء خدا کے تصور کے ساتھ نہیں چل سکتا۔ یہ بوجہ کا محال تھا کہ اُس نے اس حقیقت کو محسوس کیا۔ بزدلوں غیر شعوری طور پر دو حالتوں کے مابین مذذب ہے۔ ایک طرف صوفیانہ محویت فی الوجود اور دوسری طرف کثرت کی طرف زبردست میلان لیکن اُس کا خیال زیادہ تر اسی کوشش میں لگا رہتا ہے کہ ارتقاء سے متواتر اور متخالفات کی تہ میں وحدت سردی کو تلاش کرے۔ وہ اپنے اس نظریہ کی بہت سی تجربی تصدیقات پیش کرتا ہے۔ مادہ کانت نئی صورتوں میں تبدیل ہوتے رہنا اُس وحدت لامحدود کو ظاہر کرتا ہے جس کا تحقق پوری طرح کسی ایک صورت میں نہیں ہو سکتا۔ تضادات



مثلاً اکثر اقل، مسرت بے پایاں اور تباہی، پیدائش اور موت، عشق اور نفرت صرف ایک اصل مشترک کی وجہ سے ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ تھوڑی تھوڑی متواتر تبدیلیوں سے اتنا درجہ کی حرارت اتنا درجہ کی سردی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کی اصل ایک ہی ہے۔ اس خیال کو برو نو نے ٹیلیسپو کے خلاف پیش کیا ہے جو شخص فطرت کے امور کا انکشاف چاہتا ہے اس کو سب سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ کس طرح متفادات درجہ اکثر سے درجہ اقل تک ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ فطرت میں ہر جگہ متفادات ایک دوسرے سے ملکر عمل پیرا ہیں۔ اور اگر ہم زیادہ غور کریں تو ہمیں ہمیشہ وہ اصل مشترک معلوم ہو جائیگی جس کی طرف ان میں سے ہر ایک الگ الگ عود کرتا ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ برو نو متفادات کی وحدت کے مسئلہ کی تصدیق میں کیا پیش کرتا ہے تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی کوئی صوفیانہ حیثیت نہیں۔ وہ متفادات کے تسلسل کو واضح کرتا ہے نہ کہ ان کی وحدت مطلقہ کو اس طریقہ سے اس کی تعلیم کا اندازہ موجودیتی ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو تاکید کرتا ہے کہ جسد و دوا وسط عقل و وسط کو تلاش کریں اور اسی کو اصلیت قرار دیں جن سے متفاد و حدود میں وحدت اور نقادین پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے روح کائنات کے مسئلہ کے یہی معنی ہیں اور یہی خیال وہ پہلے De Umbris Idearum میں ظاہر کر چکا تھا۔ یہ تمام سلسلہ خیالات اس میں ایک رجالی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ تباہی، ٹوٹ پھوٹ، سودا، اتفاقی اور تکلیف میں وجود کو س نہیں کرتے۔ ان کا تعلق صرف عالم احساس سے ہے جہاں امکان اور حقیقت ہمیشہ دوش بدوش نہیں چلتے اور جہاں متفادات ایک دوسرے سے برسرِ پیکار نظر آتے ہیں۔ جب اس کی طرف نظر اٹھائیں جو سردی ہے تو اختلافات سا قح ہو جاتے ہیں لیکن یہ اس طرح بھی ناپید ہو جاتے ہیں جب ہم ہر شے کی مخصوص انفرادی فطرت کو دیکھیں کہ اس کل میں اس کا کیا مقام ہے جس میں چوٹی سے چوٹی چیز بھی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے ہر شے کا لہجہ ہے کہ کچھ انفرادیت میں یہ ایک ایسا وجود ہے جسے کوئی دوسرا وجود محدود نہیں کرتا یہی کل کا پیمانہ ذات ہے جو کچھ خاص اضافات میں خاص ہستیوں کے لئے بری ہے وہی چیز دوسرے اضافات میں دوسری ہستیوں کے لئے اچھی ہے اس لئے جو شخص



کلیت پر نگاہ جمائے رکھتا ہے اس کے لئے اختلاف ہم آہنگی میں تبدیل ہو جاتا ہے فطرت میر طائفہ سرود کی طرح ہے جس کے طائفے میں بہت سی مختلف آوازیں ہیں لیکن سب آوازیں ہم آہنگ ہیں لیکن برو نو صرف خیالات کی ان بلندیوں پر اس ہم آہنگی سے لطف اٹھا سکتا ہے لیکن جب اس کو زندگی کے حقیقی اختلافات سے واسطہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس قدر متناقض معلوم ہوتے ہیں کہ وہ محض اور الم اشنا ہو جاتا ہے یا کم سے کم بے کسی اور بے بسی محسوس کرتا ہے۔ اپنی تصنیف شجاعانہ احساسات میں اس نے ہستی کو اسی نقطہ نظر سے دیکھا ہے کہ

برو نو کے وہ بیانات جن میں وہ انفرادی سیرت کو پیمانہ کمال قرار دیتا ہے اور بڑے بڑے نتائج کے لئے چھوٹے چھوٹے عناصر کی اہمیت کو واضح کرتا ہے اس کی فرانک فوٹ کی لقائیف میں پائے جاتے ہیں یعنی وہ لقائیف جن میں برو نو کا تیسرا نقطہ نظر ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ Felice Tocco نے بھی بیان کیا ہے وہ یہاں اپنی لندن کی لقائیف سے بھی زیادہ اس امر سے دور ہے کہ وہ فطرت نیوں کی طرح کسی فوق الفطرت اصل کی طرف رجوع کرے۔ لندن کی لقائیف میں وہ اشیاء کے باہمی ارتباط اور تعامل پر بہت زور دیتا ہے یہاں پر اس کی توجہ ان انفرادی عناصر پر منعطف ہے جن کے مابین باہمی تعامل واقع ہوتا ہے یہاں وہ فرد کی جزئیات کو نمایاں طور پر پیش کرتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ کوئی دو اشیاء یا دو حالات یا دو اوقات بالکل یکساں نہیں ہوتے صرف اشیاء کے اساسی عناصر حقیقت میں جوہری ہیں۔ ہمارے جو اس کو جو شے مسلسل معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اجزائے لایتجزیے سے مرکب ہوتی ہے جس طرح عدد اکائیوں سے بنا ہوا ہے۔ ذرہ یا جزو اقل یا مونا دوہ جزو ہے جس کے اجزا نہیں ہو سکتے اور جو کسی منظر کا عنصر ترکیبی ہے پھر منظر میں ہیں ایسے عناصر ترکیبی تک پہنچنا چاہئے جو اس منظر کے ساتھ تحلیل نہیں ہو جاتے۔ ہستی مرکب جوہر نہیں ہو سکتی۔ برو نو یہاں واضح طور پر کہتا ہے کہ تقسیم لائقنا ہی نہیں ہو سکتی اور وہ نہ صرف طبعی بلکہ ریاضی دانوں کو بھی الزام دیتا ہے کہ وہ تقسیم لائقنا ہی میں یقین رکھتے ہیں لیکن اس کے نزدیک بھی اجزائے لایتجزیے مطلق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ذرات مختلف درجوں کے ہوتے ہیں اور ایک درجے کے ذروں کے ساتھ دوسرے



درجے کے ذرات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس کے نزدیک ذرے کا تصور ایک اضافی تصور ہے۔ مظاہر حسی کی توجیہ کے لئے ہیں سب سے پہلے جزو لا تجزے کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس امر کے فرض کرنے کے لئے کوئی معقول وجہ نہیں کہ خود اس کے اجزا نہیں ہیں ان اجزا کا ادراک نہ ہونا ایک دوسری بات ہے۔ بروٹو یہاں مقدار اقل کے تصور کا اطلاق بڑی بڑی کلیتوں پر کرتا ہے مثلاً سورج اپنے تمام سیاروں سمیت کائنات کے مقابلے میں ایک مقدار اقل ہے۔ وہ تمام کائنات کو بھی ایک مونا دکھتا ہے۔ مزید برآں وجود اقل صرف مادہ کا ایک ذرہ ہی نہیں بلکہ ایک قوت فاعلہ روح اور ارادہ ہے۔ اُس کا مقصد خود اُس کے اندر بطور میلان طبیعت موجود ہوتا ہے۔ اس انداز فکر سے مقصدیت اور میکائنت متحد ہو جاتی ہیں اس لفظ نظر سے بھی بروٹو مونا دات کے مختلف درجے قرار دیتا ہے۔ روح کائنات یعنی خود خدا بروٹو کے نزدیک ایک مونا دہ ہے۔ یہ یقین لازمی ہے کہ چونکہ جو ایک فرد نہیں اُس کا حقیقی معنوں میں وجود بھی نہیں خدا مونا دات کا مونا دہ یا فرد الافرادی ہے۔ بالفاظ دیگر وہ تمام الافرادی جو ہر کا جوہر ہے اس طریقے سے بروٹو اپنے اُس خیال کی تشریح کرتا ہے جسے وہ اس سے پیشروانی اطلاوی نظموں میں بیان کر چکا تھا جہاں اس نے خدا کو روح الارواح کہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بروٹو نے اپنے شروع زمانہ کا بنیادی خیال ترک نہیں کیا کہ تمام اشیاء کی زندگی کا ایک واحد جوہر ہے۔ فطرت کے اتفاقی تصور کے لئے اجزائے لاتجزئی کے نظریہ کی ضرورت کو محسوس کرنے کے بعد بھی وہ اس کا اطلاق مفہام ظاہر کرتا ہے۔ اور یہ مسئلہ حل نشدہ باقی رہتا ہے کہ الافرادی نفسی ہستیوں کا اُس جوہر روحی سے کیا تعلق ہے جس کی وہ جزئی صورتیں ہیں مثلاً متنازع میں اس کی دلچسپی کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ موت کے بعد روحیں نئے اجسام اختیار کر لیتی ہیں لیکن اُس نے سنجیدگی سے اس عجیب و غریب خیال کی حمایت نہیں کی۔ وہ اسی خیال پر ٹھہر جاتا ہے کہ روحی جوہر بھی مادی جوہر کی طرح صورتوں کی تبدیلیوں میں باقی رہتا ہے لیکن نئی صورتیں لازماً پہلی صورتوں کے مرادف نہیں ہوتیں وہ بقائے حیات اور ارتقاء مسلسل کی فطری آرزو کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ



یہ بتنا کسی نہ کسی طرح پوری ہوگی خواہ حیات آئندہ کی کسی ایک مخصوص صورت پر تین  
رکھتا ایک دھوکا ہی ہوگا

باوجود اُن بہت سے خیالات کے جن میں بروٹو کی شاعری اس کے تقل  
پر غالب آگئی ہے اور باوجود بہت سے استعارات اور غیر معقول تخیلات کے  
جن کو غیر ضروری سمجھ کر ہم نے بیان نہیں کیا، بروٹو کا فلسفہ نقوری تخیل اور کائنات کے  
علمی تصور کو متحد کرنے کی کوشش ہے جو اُس کے زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے حیرت  
ہے۔ بروٹو اس نظریہ کائنات کی اُس صحیح علمی بنیاد سے واقف نہیں تھا جبکہ گیلیلیو  
اور کیپلر نے پیش کیا لیکن اپنے فلسفہ کے اکثر مقامات پر وہ ان سے کچھ زیادہ دور  
نہیں رہتا

## نظر بر علم

بروٹو کی سب سے بڑی کوشش فطرت کا علم حاصل کرنا ہے اور فطرت کا علم  
اس کے نزدیک خدا کے علم کے مرادف ہے۔ علم فطرت کی ترقی کو وہ دھی سمجھتا ہے  
اسی وجہ سے کوبرنیکس اور ٹیکوبراہے کے نظریات کے متعلق اُس نے اس قدر جوش کا  
اظہار کیا اور ان کے انکشافات کے منطقی نتائج بڑے ذوق و شوق سے اخذ کئے۔  
اُس کے نزدیک فکر اور عقل فطرت کی عین کے انکشاف کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ اسلئے  
عقل کو یہ نہیں چاہئے کہ وہ فطرت کی جگہ لے لے۔ وہ افلاطون اور ارسطو پر کچھ چینی کرتا  
ہے کیونکہ انھوں نے منطقی اختلافات یعنی امتیازات فکر کو یہ فرض کر لیا کہ یہ اسی طرح  
فطرت کے جوہر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ بار بار یہی کہتا ہے کہ منطقی تضادات  
اور حقیقی وحدت میں تمیز کرنا فطری اور الہی علم کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ہم اُس  
غلطی سے بچ سکتے ہیں جو صورت اور مادہ میں فرق قائم کر کے ارسطو نے کی۔ اور  
عقل سے اس کو علمدہ کہ دیا جو فطرت اور حقیقت میں غیر منفک تھا عقل کو فطرت  
کی پیروی کرنی چاہئے نہ کہ فطرت کو عقل کی۔ بروٹو کے نزدیک یہ خیال کرنا بالکل  
غیر معقول بات ہے کہ تضادات جس طرح فکر میں ایک دوسرے سے بالکل الگ



ہوتے ہیں اس طرح فطرت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں کیونکہ فطرت میں  
 ضدیں ایک دوسری میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا بہت  
 قریبی تعلق ہے درآئیکہ نظام منطقی میں ان کے اندر بعد المشرقین ہوتا ہے کہ  
 علم جو اس کے متعلق بھی بروٹو یہ تاکید کرتا ہے کہ اچھی طرح تنقید اور تحقیق سے  
 فطرت کی فعلیت کو اپنے علم کی فعلیت سے الگ رکھنا چاہئے۔ اس کو تیسرے  
 دور میں جہاں اس کے انداز خیال کے ذرائع میلان لے اس رجحان کی حمایت کی  
 ہے یہ امتیاز خاص طور پر نمایاں ہے۔ اپنی تصنیف De Minimo میں جس  
 میں اُس نے اپنے نظریہ ذرات کی تشریح کی ہے وہ کہتا ہے کہ وہ مونا دات جو حقیقی  
 افراد یعنی ہستی کی اکائیاں میں مد رک نہیں ہوتے۔ اور اک حسی صرف ان کی متحدہ  
 فعلیت سے پیدا ہوتا ہے لہذا ہمارے حواس کو جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں  
 وہ طبعی عناصر میں اُسی حیثیت سے نہیں پائے جاتے۔ بروٹو یہاں تک تو نہیں جاتا  
 کہ ایک واحد یکساں مادہ فرض کر لے کیونکہ اس طرح سے یہ سمجھنا دشوار ہو جائیگا کہ  
 اور اک حسی کے اختلافات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہ روشنی سیالات اور  
 خشک مادہ (ذرات) سب ایک ہی قسم کا مادہ ہیں، اُس کی سمجھ میں نہیں آتا۔ اپنے  
 اس خیال کے موافق اُس کا نظریہ ذرات صرف خشک یا مستحکم مادہ سے بحث کرتا  
 ہے نہ کہ نور یا اس ایٹھری واسطہ سے جس کے ذریعہ سے ذرات متحد ہوتے ہیں  
 وہ یہ نہیں سمجھتا کہ احساسات کے اختلافات کی توجیہ میں جو مشکل ہے وہ خشک  
 مادہ میں بھی باقی رہتی ہے کیونکہ خود یہ بھی مختلف صفات حسیہ سے وابستہ ہے۔ وہ  
 حسی صفات کی نفسیت کے اصول سے بعید نہیں لیکن پوری طرح اس کو تسلیم نہیں  
 کرتا۔ صرف اُن تاثرات کے متعلق جو احساسات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں  
 وہ کہتا ہے کہ وہ محض نفسی، اعتباری اور اضافی ہوتے ہیں۔ اُن کی محنت کا مدار  
 نفس مد رک پر ہے جس کی تئیں کا اظہار ان سے ہوتا ہے۔ یہی خیال ایک حد تک  
 اخلاقی اور جالیاتی تصورات کے متعلق بھی صحیح ہے۔ تاہم بروٹو کا خیال ہے کہ ہستی  
 میں خیر فی نفسہ کا بھی وجود ہے جسے صرف عقل محدود و انسانی نقطہ نظر کو چھوڑ کر دریافت  
 کر سکتی ہے۔ خیر کا تعین اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ اُس سے صرف فطرت انسانی ہی



کا تعلق ظاہر نہ ہو۔ بروٹو کے تصور فطرت کا لازمی منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح کائنات میں کوئی مطلق تعین مقام ممکن نہیں یعنی تعین مقام بے جہات کا امکان نہیں اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اخلاقی یا جاہلی تہمتیں کسی مخصوص نفس بنیاد سے الگ پائی جائے۔ اس مسئلہ میں بروٹو ابھی کو پر نیکی نہیں ہوا۔

اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مفروضہ کو بھی ترک نہیں کر سکتا کہ ہمارے علم میں ہستی کی فطرت باطن کا اظہار اور اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ فطرت جس پیمانہ پر اوپر سے نیچے اترتی ہوئی جزئیات کو پیدا کرتی ہے اُسی پیمانہ پر ہم اپنے علم کے ذریعہ سے قوانین عامہ تک صعود کرتے ہیں۔ تخلیق ایک طرح کا نشر ہے اور ہمارا علم ایک طرح کا لف۔ دونوں قسم کے اعمال ایک دوسرے کے بالکل مطابق ہوتے ہیں۔ کسی چیز کو سمجھنا اس کا مختصر طریقہ سے اظہار کرنا ہے۔ تمام علم ایک اختصار ہے کیونکہ وہ کثرت میں وحدت تلاش کرتا ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت اشیاء کی مین ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ بروٹو یہاں صورت فکر کو ہستی کی طرف منسوب کر دینا ہے صرف اتنا ہے کہ یہ صورت امتیاز کی نہیں بلکہ وحدت کی ہے۔ وہ وحدت کو اختلاف سے زیادہ اساسی سمجھتا ہے لیکن دونوں کا وجود لازمی ہے۔ جو اہم مسئلہ اس میں مضمر ہے بہت عرصہ گزر گیا پیشتر اس کے کہ پھر اُس پر کوئی غور کرے کہ بروٹو کے نزدیک علم کا مقصد اعلیٰ ہی خود علم کی حد ہے۔ وحدت مطلق تک مقابلہ اور امتیاز کرنے والے فکر کی رسائی نہیں ہو سکتی ہم کوئی ایسا تصور قائم نہیں کر سکتے جو اس کو ظاہر کر سکے، وہ صرف ایمان کا معروض ہو سکتی ہے۔ جس طرح یہ وحدت فطرت میں ظاہر ہوتی ہے، یا روح کائنات ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفہ کا موضوع ہو سکتی ہے۔ لیکن روح کائنات روح فطرت یا جو ہر الجا ہر چلنے کے لحاظ سے بھی یہ وحدت تمام تخالفات سے ماورا ہے صورت اور مادہ حقیقت اور امکان یا نفس اور مادہ کا فرق اس میں نہیں پایا جاتا۔ یہ بھی سرحد سے پرے ہے۔ بحوالہ کوزانوس جس کے خیالات سے بروٹو اس مسئلہ میں بہت متاثر ہوا ہے اس مقام پر ایجابی دینیات کی طرف عبور کر گیا اور جوں جوں عرصہ ہوتا گیا اس سے زیادہ وابستہ ہوتا گیا لیکن بروٹو یہاں پر ایک لمحہ کے لئے



توقف کر کے لپکارا تھا ہے کہ نہایت گہری فکر والے پارسائیل دینیات نے یہی تعلیم دی ہے کہ بہ نسبت تقریر کے سکوت سے خدا کی زیادہ تعظیم و تکریم ہوتی ہے اور انھوں نے سبلی دینیات پر ترجیح دی ہے۔ یہ کہہ کر بروٹو بھی فطرت کی طرف عموماً آتا ہے اس کا نزدبان علم بام مقصد تک نہیں پہنچتا اور وہ خود بھی اس نزدبان کے وسط میں کھڑا اُدھر چڑھنے کی کوشش کر رہا ہے کہ

بروٹو کے نزدیک ایجابی دینیات کی اہمیت محض عمل ہے نظری نہیں وہ اپنے نئے نظام ہدایت کی حمایت میں لڑتا رہا جس کی انجیل پر ایمان رکھنے والوں نے بہت مخالفت کی، اسکی بنائے استدلال وہی تھی جو بعد میں گیلیلیو اور کیپلر نے اختیار کی کہ در صحف مقدسہ اشیاء طبیعی کے دلائل اور نظریات پر عمل بحث نہیں کرتے، دلوں کی رہنمائی اور اخلاقی ہدایت ان کا مقصد ہوتا ہے "وہ اسی لئے ان کو ایسی زبان استعمال کرنی پڑتی ہے جو سب کی سمجھ میں آسکے" اس طرح سے وہ ایک بے صبر اور کٹر رقی کو خاموش کرنا چاہتا تھا۔ اس کو فو دیقین تھا کہ اس کا فلسفہ کسی اور فلسفے کی نسبت سچے مذہب کا بہت زیادہ حامی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہستی اپنی علت کی طرح لامحدود ہے اور باوجود تغیر کے کوئی طے مطلقاً نہیں ہوتی اس اقتباس میں مذہب مسلمہ کے متعلق بروٹو کا انداز طبیعت نہایت واضح طور پر معلوم ہو سکتا ہے۔ اور جگہوں پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دولت علم کو ایک خاص طبقہ کیلئے مخصوص سمجھتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ایمان اُن جاہل اور ناتراشیدہ لوگوں کے لئے ہے جو اسی قابل ہوتے ہیں کہ اُن پر حکومت کی جائے لیکن فکر سوچنے والی طبیعتوں کیلئے ہے جو خود اپنے اوپر اور دوسروں پر بھی حکومت کر سکتی ہیں۔ ہم کو کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ ہر سمت سے اسکو اس تضاد کا احساس ہوا خصوصاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کو مذہبی تعصبات سے کس قدر شدید جنگ کرنی پڑی۔ جان وہ ضمناً عیسائیت پر حملہ کرتا ہے تو وہاں کیتھولک مذہب نہیں بلکہ پراسٹیسٹنٹ مذہب ہدف ملامت ہوتا ہے۔ اور پراسٹنٹ تھا کہ اُسے خطرہ تھا کہ مذہب کے مفید عمل نتائج پراسٹنٹ مذہب خصوصاً کالونیت میں ناپید نہ ہو جائیں۔ کیونکہ اس سے باغیانہ خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ قریبی رشتہ داروں میں لڑائی جھگڑے ہو جاتے ہیں۔ خانہ جنگی ہو جاتی ہے۔ اور اعتقادات کی لاشناہی پیش



اُبھر پڑتی ہیں۔ ہر نیا نئی عالم اعتقاد است کی فہرست بنانے کے لئے طیار رہتا ہے۔ اور  
محقق بھی جوتا ہے کہ تمام لوگ اپنے اعمال کو اس کے مطابق کریں۔ برو کو یہ بات بھی بہت  
قابل اعتراض معلوم ہوتی ہے کہ پروٹسٹنٹ مذہب اعمال کے مقابلہ میں ایمان کو ترجیح  
دیتا ہے۔ برو نو کے نزدیک اس سے بے تہذیبی اور وحشت کا راستہ کھل جاتا ہے  
اس خیال کی وجہ سے لوگوں میں یہ میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے آباد اجداد کی  
کارگزاریوں کا مکر کھاتے ہیں اور خود کچھ نہیں کرتے۔ شفا خانے، غریب خانے،  
مدرسے، یونیورسٹیاں سب قدیم کلیسا کی بنائی ہوئی ہیں نئے کلیسا کی پیداوار نہیں۔  
اور یہ نہایت شرمناک بات ہوگی کہ اعمال پر الزام لگاتے ہوئے نیا کلیسا ان چیزوں  
سے قائم بھی اٹھائے۔ یہ لوگ بجائے اصلاح کے مذہب کی خوبیوں کو دور کرنا چاہتے  
ہیں۔ یہ خیالات ظاہر ہے کہ برو نو کو جینوا، فرانس اور انگلستان کے تلخ تجربوں سے  
پیدا ہوئے۔ پروٹسٹنٹ تحریک میں حیات نوع کے جو جراثیم تھے وہ برو نو کی نظر  
سے اوجھل رہے۔ اُس زمانہ کے چھان اور باہمی الزامات کے طوفان میں یقیناً  
یہ تباہ شوار ہو گا کہ تحریک جدید کی روح لوگوں پر اچھی طرح سے واضح ہو سکے۔ صاف ظاہر  
ہے اُس کی ہمدردی کلیسائے قدیم کی طرف ہے اور وہ اپنے بے گھر ہونے کو بھی  
محسوس کرتا ہو گا۔ کائنات کی لاتناہی فضاؤں میں گھومنے والے خیال نے اُس  
کے لئے دشوار کر دیا کہ وہ اس پیچیدہ عالم انسانی میں اپنا صحیح مقام تلاش کر سکے۔  
وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ پروٹسٹنٹ مذہب روحانی عالم کی کورنیکیت ہے کیونکہ یہ ہر فرد کو  
مرکز کائنات بنانا چاہتی ہے۔ پروٹسٹنٹ کے یہاں فقیہوں کے غرور علم اور تعصب  
نے اُس کو اس عمل حریت کی طرف سے اندھا کر دیا جس کو اس تحریک نے شروع کیا  
لیکن یہ صحیح ہے کہ وہ آغاز محض سے آگے نہیں بڑھا

اپنی استقامتِ اقلیٰ قضایف میں برو نو نے بہت سے اعتقادات مثلاً تہذیب  
یعنی آدمی کا اوتار بننا اور عشاءِ ربانی کے مسیح کے خون اور گوشت میں تبدیل ہونا  
پر مبنی اڑائی ہے۔ اسی وجہ سے وہ ملعون اور قابلِ سزا قرار دیا گیا اگرچہ وہ احتجاج  
کرتار ہا کہ اُس کے فلسفہ میں سچے مذہب کا لفظ نظر خاص طور پر نمایاں ہے تاریخ کے  
سچ اور اعتقاد کے مسیح میں اُس نے جس پتہ فسق کو ظاہر کیا ہے وہ نہایت



دبچپ ہے۔ Spaccio جہاں ستاروں کی اصلاح و پرورش ہے Sheron the Centaur  
 (انسانی سر والا فرس خرافی) پر بھی بحث ہوتی ہے۔ مومبو میں سحر چائیروں کی دوسری قحط  
 پر مضحکہ اڑاتا ہے جس کی دو نظروں کے باوجود ایک شخصیت ہے۔ لیکن اس کو یہ کہا  
 جاتا ہے کہ وہ اپنی عقل کو حدود کے اندر رکھے۔ زیوس کہتا ہے کہ جب وہ اس زمین  
 پر تھا تو اُس نے چائیروں کو انسانوں میں نہایت سچا پایا۔ وہ اُن کو فنونِ شفا اور  
 لقمہ سکھاتا تھا اور ستاروں کی طرف جانے کا راستہ بتاتا تھا۔ اسی لئے بجائے اسکے  
 کہ اُس کو آسمان سے نکال دیا جائے اُسے اُس کے مذبح کے قریب جگہ دی گئی اور  
 وہ اس کا دھرم و رسم قرار پایا۔ اس مخصوص انداز سے بروٹو کے عیسائیت سے  
 تعلق پر روشنی پڑتی ہے۔ میں کوئی تعجب نہیں کہ کارڈنل ہارمن کے نزدیک اس کے  
 کچھ معنی نہ تھے۔

## اخلاقیاتی تصورات

بروٹو نے اخلاقیات پر کوئی مرتب نظام نہیں چھوڑا اگرچہ Spaccio کے دیباچہ  
 میں وہ کہتا ہے کہ اس کا ارادہ ہے کہ ”نور باطنی کی بنا“ پر فلسفہ اطلاق کئے۔ ہم یہاں  
 اُسی نورِ فطرت کے دو چار ہوتے ہیں جو سولہویں صدی میں آزادانہ حیثیت سے  
 ایک نہایت نمایاں مسئلہ ہو گیا۔ بروٹو کہیں اس تجویز کو عملی جامہ نہ پہنا سکا۔ برخلاف اس  
 کے اپنی دو استقامتی تقاضیوں میں اُس نے دو تہیدیں اس پر لکھیں (ہمیت فاتح  
 کا اخراج اور شجاعت تاثرات)۔

یہ دو تقاضیوں ایک دوسرے کی مخالف معلوم ہوتی ہیں اگرچہ ان دونوں  
 کے درمیان وقت کے لحاظ سے تقوُّلِ اہی وقفہ ہے Spaccio رجائی ہے۔ اس  
 کا موضوع حیاتِ انسانی کی اجتماعی حیثیت ہے۔ برخلاف اس کے شجاعت تاثرات  
 میں بروٹو ہمیں ہر فرد کی پیکار باطنی سے آشنا کرتا ہے۔ وہ سچی پیہم کے الم بروٹو  
 دیتا ہے گو یہ اس امر کی شہادت ہے کہ انسان اپنے اُپر رُعبِ ایمنی حقوق کو تسلیم  
 کرتے ہیں۔ یہاں پر ایک فرد کی ذاتی پیکار کا نقشہ کھینچا گیا ہے تاکہ جماعت یا نوعِ انسان



کی پیکار کا۔ یہ تصنیف صرف منتخب لوگوں کی افلاقیات ہے جنہیں خود اپنی زندگیوں میں بلندیوں اور پستیوں کا احساس ہوتا رہتا ہے۔ دوسری تصنیف سب کے لئے ہے۔ Spaccio کا مضمون ایک کہانی کی صورت میں بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ زلیوس جس سے مراد سب سے بڑا دیوتا نہیں بلکہ ہر فرد انسان ہے کیونکہ اُس میں الہی قوتیں پائی جاتی ہیں عالم سادوی کی اصلاح کا ارادہ کرتا ہے۔ وہ دیوتاؤں کو مخاطب کر کے کہتا ہے ”ہمارے شرمناک قصے ستاروں میں ثبت ہیں آؤ ہم سچائی کی طرف یعنی خود اپنی فطرت کی طرف ہو دیکریں ہیں۔ چاہئے کہ ہم عالم باطنی کی اصلاح کریں۔ پھر خارجی عالم کی سچی اصلاح ہو جائیگی۔ اور یہ اصلاح اس طرح عمل میں آتی ہے کہ ستاروں کے نام بدل دئے جاتے ہیں اور دیوتاؤں اور حیوانوں کی کم و بیش مبہم شکلوں کی بجائے مختلف نیکیوں کے نام اُن کو دئے جاتے ہیں۔ اس تحقیق میں کہ عالم سادوی میں کُن نیکیوں کی نمائندگی ہو برو تو جدید اصطلاح کے مطابق تمام ”اثبات کی مشین“ کو تبدیل کرتا ہے۔ اُس نے اس کی شرح و بسط بہت طویل کی ہے لیکن بہت سے دلچسپ واقعات اُس میں آتے ہیں۔ یہاں پر صرف چند خصوصیات کا ذکر کرنا مناسب ہو گا۔

نئی ترتیب میں سب سے اعلیٰ مقام صداقت کا ہے جو سب برعکس اُن ہے اور سب کا مقام معین کرتی ہے۔ تمام اشیاء کا دار و مدار اُسی پر ہے۔ اگر ہم کوئی ایسی چیز فرض کر سکیں جو صداقت سے بھی بالاتر ہے اور اُس کی صحت کو معین کرتی ہے۔ تو یہ شے اصلی صداقت ہوگی اس لئے کوئی شے صداقت سے بڑھ کر نہیں ہو سکتی۔ لوگ اس کی تلاش کرتے ہیں لیکن صرف چند اس کو پہچان سکتے ہیں۔ اکثر اوقات اُس کی مخالفت کی جاتی ہے لیکن اس کو کسی کی حمایت کی ضرورت نہیں کیونکہ جتنی اس کی مخالفت کی جائے اتنی ہی وہ نشو و نما پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صداقت کی اس مشین کا برو تو کی اس پیکار سے تعلق ہے جو جدید نظریہ کائنات کے لئے اُسے کرنی پڑی اور اُس کے اس خیال سے بھی کہ ان نئے خیالات سے نفس میں وسعت اور شرافت پیدا ہوتی ہے۔

برو تو کے تصور کائنات میں اشیاء لازمی یا بھی ربط اور ایک کا دوسرے میں تحویل ہو جانا بڑی اہمیت رکھتا ہے روح کی زندگی مجموعہ آثار میں بھی قانوناً نامل فرا



معلوم ہوتا ہے۔ اگر تغیر نہ ہو تو لذت بھی نہ ہو اور لذت کے لئے پہلے الم کا ہو تا بشرط لازم ہے ہر لذت کا احساس ایک عبور اور ایک حرکت ہے لہذا کوئی لذت نہیں جس میں الم کا اختلاط نہ ہو اصدا کے اس تعلق سے پیشانی اور توبہ ممکن ہوتی ہے اور زندگی کی موجودہ سطح سے بلند تر مرتبے کی خواہش پیدا ہوتی ہے زیوس کے لئے یہی امر اپنی اور تمام دیوتاؤں کی اصلاح کا محرک ہے سب کچھ بدل جاتا ہے صرف صداقت باقی رہتی ہے اور صداقت ہی کے نور ہدایت سے اصلاح عمل میں آتی چلتی ہے۔ اقلیتیوس کی طرح بر تو ان دو خیالات پر بدستور قائم رہا ایک توبہ کہ ضیہ میں ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتی ہے اور دوسرا یہ کہ تمام تغیرات میں صرف قانون کائنات کو ثبات ہے لہذا یہ قدرتی بات ہے کہ صداقت اور توبہ دو نو اس کی اخلاقیات میں پائے جاتے ہیں اس نئے نظام میں توبہ راج ہنس کی طرح ہے وہ دریاؤں پر اور تالابوں پر صفائی اور تزکیہ کے لئے آتی ہے توبہ کو حالت موجودہ پر افسوس ہوتا ہے اور اس خیال سے صدمہ ہوتا ہے اور اس بری حالت میں وہ مطمئن رہی وہ ادنی طبقات سے بلند ہو کر آفتاب صداقت کی طرف پرواز کرنا چاہتی ہے گو غلط بینی اس کا باپ اور غلط کاری اس کی ماں ہے لیکن اس کی اپنی فطرت الہی ہے وہ گلاب کے پھول کی طرح ہے جو کانٹوں میں پایا جاتا ہے یا شرار کا آتش ہے جو جامہ اور ٹخنہ سے چٹاق سے نکلتا ہے۔

اس نئے نظام میں جو چیزیں عالم سماوی میں جگہ حاصل کرنا چاہتی ہیں ان میں سے ایک فرصت بھی ہے۔ وہ نوع انسان کے فرخندہ ایام طفولیت کی تعریف کرتی ہے جب انسان کام کرنے پر مجبور نہیں تھا اور سعی پیہم کی بینائی اور غم موجود نہ تھا اور جب نہ صرف رنج ناپید تھا بلکہ بدی اور گناہ کا بھی وجود نہ تھا۔ عہد زریں کی اس قصیدہ خوانی کا زیوس یہ جواب دیتا ہے کہ انسان کو عقل اور ہاتھ اس لئے دیئے گئے ہیں کہ انھیں استعمال کرے اور اس کا کام صرف فطرت کے اشارات کی پیروی کرنا ہی نہیں بلکہ اپنی روح کی قوت سے ایک دوسری اور بلند تر فطرت کا پیدا کرنا ہے اس کے بغیر وہ اس زمین کا دیوتا ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار قائم نہیں رکھ سکتا عہد زریں کی فرصت میں انسان ٹیکے سے اسی طرح معراثتے جس طرح



ابھیوان ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس حالت میں وہ حیوانوں سے بھی زیادہ ہے جس  
ہوں حاجت اور پرکار زندگی سے محنت پیدا ہوئی نہ ہن تیز ہوا اور فنون پیدا ہوئے اور در ذہن و ضروریات کی  
مجبوریوں سے روح انسانی کی گہرائیوں سے نئے اور حیرت انگیز انکشافات معرض  
ظہور میں آتے رہتے ہیں اسی طرح سے انسان بہیمیت سے دور اور الہیت سے  
قریب ہوتا جاتا ہے یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ظلم اور حسد کی بھی ترقی ہوتی  
ہے لیکن حالت بہیمہ میں نیکی کا وجود ہوتا ہے اور بندہ کا۔ ہیں بدی کے عدم کو  
نیکی کے وجود کا مرادف خیال نہیں کرنا چاہئے تصرف ذات وہیں ہو سکتا ہے  
جہاں کوئی مخالف قوت مغلوب کرنے کے لئے موجود ہو ورنہ حیوانوں کی بے حس  
کو نیکی کہنا پڑیگا۔ ٹھنڈی اور سست طبیعتوں میں عصمت کوئی نیکی نہیں شمالی یورپ  
میں باعصمت کوئی خاص خوبی نہیں لیکن فرانس اور اطالیہ جیسے گرم ممالک میں اور  
سب سے زیادہ افریقہ میں تحفظ عصمت ایک نیکی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے  
کہ فرصت صرف محنت کے ساتھ قابل قبول ہو سکتی ہے۔ کام اور آرام سے ملکر فطرت کا  
زیور ہم بنتا ہے۔ ایک بلند فطرت روح کے لئے فرصت سب سے بڑا آئینہ ہو جانا  
ہے۔ جتنا کہ وہ محنت شاقہ کے ساتھ نہ پائی جائے۔ اپنی لطیف تاثرات شجاعانہ  
میں بھی اُس نے اس محنت پر بڑا زور دیا ہے کہ تاثر کی زندگی اس وجہ سے کہ اُس میں انتہائی  
نشاطات پائے جاتے ہیں ان لوگوں کے لئے جو بہیمیت سے گزر گئے ہیں ضرور  
لطیف اور مخلوط ہوگی۔ اسی لئے پیچیدگی ارتقائے تاثر کا معیار ہے احمق شخص کبھی  
حالت موجودہ سے باہر نگاہ نہیں ڈالتا۔ وہ نہ ماضی سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ مستقبل  
سے۔ نہ اُس متفاد حالت سے آگاہ ہوتا ہے جو اُس سے اس قدر قریب ہے اور  
نہ اُس قید سے جو ابھی معرض امکان میں ہے۔ اُس کی مسرت بے غم بے خوف اور  
بے پشیمانی ہو سکتی ہے۔ حالت، مسرت حسی اور لطف حیوانی کی ماں ہے۔ جو شخص  
اپنے علم میں اضافہ کرتا ہے وہ اپنی تکلیف میں بھی اضافہ کرتا ہے علم کی ترقی سے  
بہت زیادہ امکانات نظر آتے ہیں اور ہم بلند تر نصب العین پیش نظر رکھتے ہیں  
جس تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے شجاعانہ احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک  
شخص کسی بلند مقصد کے لئے سعی کرنے میں اس لئے باز نہیں رہتا کہ اس میں تکلیف



اور محنت پڑتی ہے۔ پروانہ جو شمع پر گرتا ہے اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اُس کی موت ہے۔ بہادر آدمی تکلیف اور موت کو جانتے ہوئے نوز کی طرف جھکتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہے کہ رنج اور خطرہ صرف جو اس کے محدود نقطہ نظر سے بڑا معلوم ہوتا ہے۔ اور سرمدیت کے نقطہ نظر سے اس میں کوئی برائی نہیں۔ یہ لازمی ہے کہ تمام اعلیٰ تئنائیں درد سے ہم آغوش ہوتی ہیں کیونکہ ہم سب ہی ترقی کرتے جائیں۔ ہمارا نصب العین ملہ ہوتا جاتا ہے۔ ہم بے پروائی سے جہاز زندگی میں بیٹھ کر چل دیتے ہیں لیکن تھوڑی دور جا کر دیکھتے ہیں کہ سمندر ناپید اکنا رہے۔ اور ہم جو اس اور فکر سے مغلوب ہو جاتے ہیں جیسے جیسے ہماری مقصد برآری ہوتی جاتی ہے ہیں اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تسکین کامل ناممکن ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا معروض بننا لامحدود ہے اور اسی سے ہماری محدود فطرت میں ایک کشمکش اور غلش ہو جو بد ہو جاتی ہے تاہم اس آتش الہی کے شکلوں کا ہماری طبیعت میں بھڑک اٹھنا ہمارے لئے باعث تسکین ہوتا ہے گو اُس کے ساتھ درد بھی وابستہ ہو۔ یہ تنگنا ذات کی ایک ملہ تر صورت ہے جو ہماری طبیعت میں محرک ہوتی ہے کہ ہم نصب العین کیلئے اپنی کوشش کو جاری رکھیں خواہ ہمارا راستہ کتنا ہی غار دار ہو۔ ارادہ ہر منزل میں کسی نہ کسی طرح کے عشق کے زیرِ عنان ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ عیش کسی ایسی چیز کا ہو جو فرد کی محدود ہمتی سے بالکل پرے ہو جا

یہ تمام سلسلہ فکر نہ صرف اس لئے دلچسپ ہے کہ اس میں ان تمام اعتراضات کے جواب موجود ہیں جو اس جدید زمانہ میں بھی اخلاقیات کے ہر اس نظام کے خلاف کئے جاتے ہیں جن کا سیار مسرت یا فلاح ہوتا ہے۔ بلکہ اس لئے بھی کہ یہ دونوں کی اخلاقیات قدما اور ازمنہ متوسطہ دونوں کی اخلاقیات کے خلاف ہے۔ اضافہ کی پیکاریں شریک ہونا اور اپنے چہرہ ہستی کو سعی لامحدود کے سمندر میں ڈال دینا دونوں کے لئے اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ اُن کے نزدیک اس طریقہ سے حیات باطن میں ایک ایسی ثروت پیدا ہوتی ہے جو کسی سکون سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اُن کی تصنیف ہم کو خواہ کتنا ہی افلاطون اور فلاطینوس کے مشابہ معلوم ہو بروکو خود جن کا ذکر کرتا ہے تاہم وہ زمانہ جدید کا مفکر معلوم ہوتا ہے۔ اپنی



اخلاقیات میں اسے لینگ leasing اور کانٹ کے اس خیال کی پیش سیانی کی ہے کہ  
 لاتنا ہی کوشش زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ اسی طرح عہد زریں کے تصور کے  
 متعلق اس کا جو خیال ہے وہ تاریخ تمدن کے جدید تصور سے ملتا جلتا ہے۔ اپنے  
 تصور کائنات کی طرح اخلاقیاتی تصورات میں بھی وہ دور کی افق کو پیش نظر رکھتا  
 ہے اور اسے یہ یقین ہے کہ یہ افق اور زیادہ وسیع ہو سکتی ہے۔



# باپھب ردم

TOMASSO CAMPANELLA

ٹوماسو کمپانلا

برونو کی طرح کیا نہا بھی ایک راہب تھا جو اپنے زمانہ کے نئے خیالات سے آشنا اور ان کے قبول کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک حد تک رد عمل بھی پایا جاتا ہے۔ وہ نشأت جدیدہ کے بھاء سے اس امر میں متفق ہے کہ ایک نئی سائنس اور ایک نیا فلسفہ پیدا ہونا چاہیے کیونکہ کتاب فطرت اب اس انداز سے کھولی گئی ہے کہ پہلے کبھی اس طرح نہ کھلی تھی۔ لیکن اس تقاضہ کے لئے اس کے پاس ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ قدیم فلسفہ غیر عیسوی اور بے دینی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ارسطو کا فلسفہ کسی طرح بھی کلیسا کے دین سے متفق نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ تمام ازمہ متواسطہ کے دور ان میں یہ ممکن خیال کیا جاتا تھا۔ اگر کلیسا کو زندہ رہنا ہے اور اگر اسے دنیا کی ان اقوام کے سامنے ذلیل ہونے سے بچنا ہے جن میں ایسی تہذیب ہو جو کلیسا کے اندر نہیں پائی جاتی تو یہ لازمی ہے کہ فطرت اور مملکت کے متعلق نئے نظریات پیدا ہوں اور ایک مطلقاً نیا فلسفہ ظہور میں آئے۔ کیا ناک طبیعت میں نشأت جدیدہ کی جے باک امیدیں کلیسا کے سامنے ایک وفادار کیتھولک کے عجز و انکار کے دوش بدوش پائی جاتی ہیں۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ برونو کو اس کے علمی خیالات کی وجہ سے جلا دیا گیا۔ گیلیلیو کی حمایت میں وہ کلیسا کو



یہ نصیحت کرتا ہے کہ تجربہ کی بنا پر جو تحقیقات کی جائے اس کی اجازت ہونی چاہیے کہ چونکہ اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو کتاب فطرت صحت مقدسہ کے مطابق ثابت ہوگی لیکن جب کلیسا نے گیلیلیو کی نئی ہیئت کو غلط اور ناجائز قرار دیا تو کیا نطائے بھی سر تسلیم خم کر دیا۔ یہ احساس اس کے لئے کسی قدر باعث تسکین تھا کہ اب اس کے لئے یہ لازمی نہیں کہ وہ اُس تصور فطرت کو ترک کر دے جو اس نے ٹیلیوس سے حاصل کیا تھا اور جس کی اشاعت وہ اپنی پہلی تصانیف میں کر چکا تھا۔ اس کوشش میں کہ درحقیقت پر ایک نئے فلسفہ کی بنا رکھے بہت سے لوگ اس کے جانی دشمن ہو گئے اور غالباً اس کے زیادہ عوامی قید رہنے کی یہی وجہ تھی۔ اُس کی شخصیت بڑی الم انگریز معلوم ہوتی ہے کیونکہ کلیسا کے عہدہ داروں نے جنہیں روایتی مسائل کی ہر قسم کی تبدیلی سے ڈر لگا تھا عدسیت کے خلاف اُس کی جدوجہد کو ناراضگی کی نگاہ سے دیکھا۔ کلیسا کے متعلق اس کی تمام سرگرمی اس کے کسی کام نہ آئی۔ ذہنی طور پر بھی وہ ماضی کی قوتوں کو مغلوب نہ کر سکا بڑے بڑے معنی خیز خیالات اُس کی طبیعت میں پیدا ہوتے تھے لیکن وہ انہیں مدسیت اور تصوف کا جامہ پہنانا تھا۔ اور جب وہ انہیں جمہور کے سامنے پیش کر سکا تو ٹھیکارٹز اس سے پیشتر دوسرے طریقے سے زیادہ وضاحت سے اور اُس زمانہ کی سائنس کے زیادہ مطابق بیان کر چکا تھا۔

کیا فلاسفہ میں ٹیلیو کا لائبریا Stilo Calabria کے مقام پر پیدا ہوا اُس نے ایٹا پہلا نام گیارہ سالوں میں بدل کر ٹوماسو Tomasso نام رکھا جبکہ چودہ برس کی عمر میں وہ دومینیکو Dominican سلسلہ میں داخل ہوا۔ اس نے خواہاں کیا ہے کہ اُس نے یہ راہ صرف مذہبی جذبہ کی وجہ سے اختیار نہیں کی بلکہ زیادہ تر اس امید سے کہ خانقاہ میں زیادہ آسانی سے وہ اپنے مطالعہ کو جاری رکھ سکے گا اس کی سرگرمی اور تیز فہمی کی وجہ سے بہت جلد دوسرے راہب اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اُس سے خوف کھانے لگے۔ اس طور کے فلسفے کے خلاف وہ ایسے قوی دلائل پیش کرتا تھا کہ اُس کے متعلق یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کو کسی فوق الفطرت طریقہ سے یہ خیالات حاصل ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ لوگوں کے اس شبہہ کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہو کہ وہ ”مخفی علوم“ کی طرف اہل متفلسفہ کے فلسفہ فطرت نے اُس میں بڑا ذوق و شوق پیدا کیا اور



اس پر بڑا صدمہ تھا کہ اس معرابل فکر سے ملنے کی اس کو اجازت نہ ملی۔ وہ پہلی مرتبہ تب ہی اس کو دیکھ سکا جبکہ وہ تابوت میں پڑا تھا۔ وہ ٹیلیسیو کے فلسفہ کے مینادی نکات میں اس کا پیرو ہے اور بڑے جوش سے اس کی حمایت کرتا ہے۔ لوگوں کی دشمنی سے بچنے کے لئے وہ روم چلا گیا اور وہاں سے فلارنس اور پاڈوا کا رخ کیا۔ باقاعدہ یرو فیسری کی کرسی اس کو کہیں نہ ملی جہاں سے وہ اپنے نئے خیالات کی تشریح کر سکتا ہو

لوگوں کو اس نئی تعلیم کے متعلق بہت شبہات تھے۔ کیا نیا کے قلمی نسخے اس سے چرا لئے گئے اور وہ اس کو پھر تب ملے جب وہ شمالی اطالیہ سے واپسی پر روما کی عدالت احتساب کے سامنے پیش ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عدالت کی تحقیقات میں آسانی سے اس کا چھٹکارا ہو گیا لیکن اپنے وطن میں اس کو زیادہ مشکل پیش آئی سلطنت ہسپانیہ سے بیزاری اور لوگوں کے عام ہوجان طبع کی وجہ سے کالابریا میں پھیل گئی کہ کیا نیا جو پہلے اپنی فلسفیانہ مخالفت کی وجہ سے لوگوں کا ہدف نگاہ بچکا تھا اب اشتراکی خیالات کی وجہ سے جو بچیں سے اس کی طبیعت میں موجود تھے لوگوں کو اس پر شبہ ہوا اور سمجھا اس لئے بھی کہ وہ سمجھتا تھا کہ زمانے اور فطرت کی علامات سے وہ پیش گوئی کر سکتا ہے کہ تالیف میں عظیم انقلابات واقع ہو گئے اتحاد اور سلطنت کے خلاف سازش کے الزام میں کوئی بار اس کو سخت تکلیفیں پہنچائی گئیں اور ستائیس برس تک وہ زندان میں رہا اس کی زندگی کے بہترین سال اس طرح گزرے لیکن اس زبردست روح کا جوش ٹھنڈا نہ ہوا قیغے میں وہ نظمیں لکھتا تھا اور گیاں وصال میں وقت صرف کرتا تھا جب وہ زیر زمین کی ایک تنگ دھار کو ٹھہری تھے فلک کسی قدر ہر تھمکے میں رکھا گیا تو اس نے پھر ذوق و شوق سے مطالعہ شروع کر دیا جو دوست اسکے پاس آتے جاتے وہ اسکے قلمی نمونوں کو چھپوانے کا انتظام بھی کر دیتے تھے انجام کار وہ رہا کر کے روم بھیج دیا گیا پوپ نے اس کی حفاظت کی اور اسے اجازت دی کہ فرائض میں جا کر پناہ لے جہاں فرانسیسی حکومت کی مدد سے اس نے عمر کے آخری سال امن میں گزارے ٹیٹکارٹ کی پہلی اور دوسری تصنیف کے شائع ہونے کے دو سال بعد اس نے ۱۷۲۹ میں وفات پائی

کیا نیا کی یہ خواہش تھی کہ تجربے کی بنا پر فلسفہ کی تعمیر کی جائے اس لئے ٹیلیسیو کے نظام العمل کی طرف وہ اس ذوق و شوق سے مائل ہوا کہ جس ناقص طریقے



سے اس پر عمل ہوا تھا وہ سب اس کی نظروں سے اوجھل رہا۔ ٹانگوں پر اسے اور گیلیلیو کے مشاہدات کے متعلق بھی اس وجہ سے اُس نے ایسی گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور جیسے ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں اپنے تصور کائنات کے متعلق اسے کچھ عرصہ تامل رہا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر گیلیلیو کے نتائج صحیح ہیں تو ہمیں اپنا فلسفہ بالکل بدلنا پڑے گا اور چونکہ گیلیلیو صرف مشاہدات پر اعتبار کرتا ہے اس لئے صرف مخالف مشاہدات سے اس کی تردید ہو سکتی ہے کیتھولک کپاٹاکو اس کا بڑا خیال تھا کہ کہیں کلیسا نئی تعلیم کو غلط قرار دیکر اپنی ہنسی نہ اڑائے۔ اسی وجہ سے اس نے قید خانے میں Apologia pro Galileo اعتذار برائے گیلیلیو لکھی جسے ایک دوست نے ۱۶۲۲ء میں فرانک فورٹ میں اپنے خرچ سے چھپوایا لیکن کلیسا نے جیسا کہ ہم آگے چلکر بیان کرینگے کپاٹاکو کی تجویز کو منظور نہ کیا جو یہ تھی کہ کلیسا اس امر کا اعلان کرے کہ کتاب فطرت اور کتاب وحی کی تاویل الگ الگ اپنے اپنے قوانین کے مطابق ہونی چاہئے یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ وہ انجام کار ایک دوسری کے مطابق ثابت ہو چکی خصوصاً جب اس حقیقت کو نظر انداز کیا جائے کہ انجیل قدرتی طور پر جو اس کی بنیاد قائم کر دہ عام فہم تصور کائنات کے پیش کرنے پر قناعت کرتی ہے۔ لیکن جب گیلیلیو پر فتویٰ جرم دیا گیا تو کپاٹاکو نے ایک جوشیلے کیتھولک اور ٹیلیسٹو کے سپرد ہونے حیرت سے اس فتویٰ سے اتفاق ظاہر کیا۔ مگر ٹیکو براہے اور گیلیلیو کی تحقیقات کی بنا پر وہ بروج ثابتہ کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ ٹیلیسٹو کی طرح اُس کا ایمان تھا کہ کائنات میں دو متخالف قوتیں ہیں۔ ایک انشراحى جس سے گرمی پیدا ہوتی ہے اور ایک القباضى جس سے سردی پیدا ہوتی ہے انشراحى قوت کا مقام سورج ہے اور القباضى کا زمین۔ سورج اپنے دوسرے ساتھیوں یعنی ستاروں کے ساتھ زمین کے گرد گردش کرتا ہے۔ کپاٹاکو کا فلسفہ فطرت ٹیلیسٹو کی طرح حیاتی ہے کیونکہ اُس کا خیال ہے کہ اشیاء کا باہمی تعامل اور خصوصاً مخالف قوتوں کا باہمی تجاذب بغیر اس کے تصور نہیں ہو سکتا کہ ان قوتوں کو زندہ خیال کیا جائے۔ ایک دوسرے پر عمل کرنے کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو محسوس بھی کریں۔ اُس نے ٹیلیسٹو کی دلیل کو زیادہ تفصیل سے دہرایا ہے۔ اسکا یہ خیال خاص طور پر دلچسپ ہے کہ احساس عناصر کے باہمی



نفاذ سے پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے مطلقاً نئے ملک یا صفت کا پیدا ہونا عدم سے وجود میں آنے کے مراد ف ہوگا۔ قدیم زمانہ میں Lucretius نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا تھا کہ فطرت متحدہ مثالیں پیش کرتی ہے جن میں پیدا شدہ شے کے صفات پیدا کرنے والے عناصر کے صفات سے مختلف ہوتے ہیں۔ کیا ظاہر جواب دینا ہے کہ ایسی تمام مثالیں ہمارے لئے عدم سے وجود میں آنے کی مثالیں ہیں کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے کہ عناصر میں سے کن میں اس نئی صفت کا امکان ہے۔ مادی عناصر سے احساس کا پیدا ہونا اسی طرح سے عدم سے وجود میں آنے کی مثال ہے جیسے غیر مادی وجود سے مادی وجود کا ظہور میں آنا۔ عناصر ہیں وہ شے جس میں اس نئی صفت کا امکان مضر ہوتا ہے اپنے جوہر میں اُس صفت کی ہم خاصیت ہونی چاہئے اگرچہ یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ پہلے اسی صورت میں موجود ہو جس میں وہ نتیجہ میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس تصور سے اس خیال میں کہ تمام اشیاء اور روح رکھتی ہیں حیاتیات سے ایک بالکل الگ مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور فطرت کی میکا نکی توجیہ جب حیاتیات کی جگہ لے رہی تھی تب بھی اس کے اس مفہوم کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا تھا۔ کیا لائون مادی اور حسی روح کو باقی فطرت کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے ٹیلیس کو کی طرح اس کا بھی ایمان ہے کہ روح کا اعلیٰ جزو عدم سے وجود میں آتا ہے؟

برونو کی طرح کیا تھا کہ فلسفہ فطرت بھی ترقی کرتے کرتے پوری مابعد الطبیعیات بن گیا جو آئندہ میں مذہبی تصورات کے ساتھ جا ملی۔ ہر شے جو موجود ہے اس کے وجود کی تین صورتیں ہیں۔ قوت، علم اور جذبہ۔ موجود ہونے کے سب سے مقدم یہی نہیں کہ کسی شے میں اپنے آپ کو محسوس کرانے کی قوت ہے۔ لامحدود درجہ کی قوت صرف خدا میں ہے۔ محدود مخلوق میں قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ وجود کوئی ایسا نہیں جو خدا نہ ہو۔ اپنے خارجی اثر سے نہیں بلکہ اپنے جوہر سے خدا تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ہستی محدود میں نہیں ہوتیں محدود مخلوقات کی کثرت اس اضافی عدم کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک دوسرے کو محدود کرنا ایک دوسرے کی نفی کرتا ہے۔ جو بات قوت کے متعلق صحیح ہے وہی علم اور جبلت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ علم کے بغیر قوت کام نہیں کر سکتی لیکن علم قوت کے اندر مضر ہوتا ہے



بلکہ خود قوت ہی ہے۔ کام کرنے کے اور اک کی قابلیت کو کام کی قابلیت سے  
 علمودہ نہیں کر سکتے۔ حیوان کی تحفظ ذات کی جبلت سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے۔  
 لیکن فطرت کے متعلق یہ خاص طور پر صحیح ہے لہذا علم ایک ازل اور اساسی چیز ہے  
 جو خارجی اثرات سے پیدا نہیں ہوتی۔ اپنی ذات کا علم دیگر تمام قسم کے علم کی شرط  
 مقدم ہے۔ اس قسم کا مصدری علم ذات ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ پوشیدہ  
 ہوتا ہے کیونکہ کوئی مخالفت اور کوئی تبدیلی محسوس نہیں ہوتی۔ کیا نکالنا یہ ثابت کرنے  
 کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح علم ذات ممکن ہے برضلاف غلیبہ کے اس قول کے  
 کہ ہر قسم کے علم کے لئے تغیر کا ہونا لازمی ہے۔ کیا نکالنا کا خیال ہے کہ جو علم تغیر سے  
 والبتہ ہے وہ صرف خارجی تجربہ سے حاصل کردہ علم ہے۔ دوسری اشیاء کو جاننے  
 کے لئے ضرور ہے کہ ہم ان سے متاثر ہوں اور وہ ہم میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کریں  
 لیکن اپنی ذات کے علم کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ آدمی متاثر اور تغیر ہو کیونکہ اپنی ذات  
 میں ہم جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں وہ ہم خود ہیں۔ اور اس علم سے ہم بدل کر اور نہیں  
 ہو جاتے۔ ہر ہمتی میں ایک ذاتی فکر مضمر ہے جو اس کی اپنی فطرت کا ہم ذات ہے اس  
 امر کا سبب کہ ہمیں فوراً اپنی ذات کا واضح علم نہیں ہوتا بلکہ اپنے اعمال سے ہیں اپنی فطرت  
 کا پتہ چلانا پڑتا ہے یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم جو ہماری فطرت میں مضمر ہے خارجی اثرات  
 ہمیشہ اس کے مانع ہوتے رہتے ہیں دوسری اشیاء کا جاننا اور متواتر ان سے تغیر پذیر ہوتے  
 رہنا تحفظ ذات کے لئے لازمی ہے۔ اس طرح سے اصل مصدری علم تاریک ہو جاتا ہے  
 اور روح اپنے آپ سے غافل اور جاہل ہو جاتی ہے۔ حیوانات اپنی ذات کے علم سے  
 بیگانہ ہوتے ہیں اور اسی لئے خارجی اثرات کے لائقنا ہی سلسلہ کی وجہ سے وہ ایک دائمی  
 دھوکہ میں زندگی بسر کرتے ہیں لیکن اپنی ذات کا علم پنہاں دوسری اشیاء کے علم کے لئے  
 شرط مقدم ہے مجھ کو گرمی کا احساس ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ  
 میں گرم ہو رہا ہوں۔ دوسری اشیاء کا ادراک اپنے شعور کا ایک مخصوص یقین اور تغیر  
 ہے۔ صرف ہمتی لا محدودیں اصل اور مصدری علم واضح اور آزادانہ طور پر ظاہر ہوتا ہے  
 کیونکہ یہاں کوئی خارجی اثرات نہیں ہوتے۔ محدود ماستیوں کے لئے علم ذات کے مسئلہ  
 کا بھی مفہوم ہو سکتا ہے کہ تمام علم کا مدار ہماری جس بلا واسطہ پر ہے۔ متفکرین کا شک



علم مشتق کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے لیکن اس علم کے لئے نفسی کیفیات اور ان کے تغیرات کا شعور لازمی ہے اور یہ شعور ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ جو بات ہمارے علم کے لئے صحیح وہی ہمارے عمل پر بھی صادق آتی ہے۔ میں بوجہ اٹھا سکتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اپنے بازو کو اٹھا سکتا ہوں اسی لئے دوسری چیزوں کا وزن وغیرہ کا علم مجھے اسی لئے ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء سے جو خود میری حالت متعین ہوتی ہے میں اُس کو جان سکتا ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ میں ان کیفیات کی توجیہ میں غلطی کروں لیکن میں اس میں غلطی نہیں کرتا کہ میں انہیں خاص طرح محسوس کرتا ہوں۔ کیا نلا آگسٹین کا حوالہ دیتا ہے جس نے اس سے پیشتر یہ ثابت کیا تھا کہ شعور بلا واسطہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔ آگسٹین کہتا ہے میرے لئے سب سے زیادہ یقینی بات یہ ہے کہ میں موجود ہوں۔ اگر تو میرے ہونے کا انکار بھی کرے اور مجھے کہے کہ تو اپنے آپ کو دھوکا دے رہا ہے تب بھی تو اقرار کر رہا ہے کہ میں ہوں کیونکہ اگر میں نہ ہوں تو میں اپنے آپ کو دھوکا بھی نہیں دے سکتا۔ اس مسئلہ سے کیا نلا اس نکتہ پر پہنچ گیا جو ڈیکارٹ کے فلسفہ میں تمام فلسفہ جدید کا نقطہ آغاز بن گیا۔ یہ صحیح ہے کہ کیا نلا کی دو بابتیں الطبیعیات جس میں اس مسئلہ کی تشریح ہے ڈیکارٹ کی مشہور کتاب (Discours Sur La Methode) (مقالہ براسلوب علم) سے ایک سال بعد شائع ہوئی لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا زیادہ حصہ اُس نے قید خانہ میں لکھا علاوہ ازیں شعور بلا واسطہ کو تمام علم کی بناء قرار دینے کا خیال نشاۃِ جدیدہ کے بہت سے مفکرین میں پایا جاتا ہے مثلاً کورانس، ہومٹن، چیزون، ہسائیجہ اس آخر میں فلسفی کے متعلق ہم نے ابھی تک کوئی ذکر نہیں کیا، لیکن کیا نلا اور دورینک جاتا ہے۔ اس کا علم مضمر وہی ہے جسے ہم موجودہ اصطلاحات میں علم بالقوی کہہ سکتے ہیں۔ یہ بجائے شعور واقعی کے شعور کا امکان ہے کیونکہ کیا نلا کہتا ہے کہ خارجی تجربہ ہمیشہ اس شعور ذات کو مانع ہو تا رہتا ہے۔ کیونکہ حقیقی شعور ذات نفس کو تمام تغیرات سے مجرور کرنے سے حاصل نہیں ہوتا (اس لئے کہ ہستی غیر تغیر کا شعور ہی ہوتا تو متصور کیا نہیں ہو سکتا) بلکہ تغیرات اور اعمال میں اپنی فطرت کے انحناف سے حاصل ہوتا ہے وہ کثرت تغیرات سے ہماری اصل فطرت مجرب ہو جاتی ہے اور نئی فطرت



ہم میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں جس کی وجہ سے جو ہر نفس کی وحدت اپنے ماضی سے مقابلہ اور اپنا علم ذات بہت شکل ہو جاتا ہے۔ یہاں وہ ایسے شعور ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس نیم صوفیانہ شعور ذات سے مختلف ہے جو تمام تغیرات سے آزاد ہوتا ہے جو قوت اور علم کی طرح جذبہ بھی ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ اس کی شہادت اس امر سے ملتی ہے کہ ہر شے اپنے تحفظ کی کوشش کرتی ہے پتھر پتھری رہتا چاہتا ہے اور اگر اسے ہوا میں اچھالیں تو وہ زمین پر واپس آنا چاہتا ہے جہاں اس کا گھر ہے پودے اور حیوانات تناسل کے ذریعہ سے اس قسم کا تحفظ ذات چاہتے ہیں جو ایک خاص فرد کی ہستی کے پرے تک چلا جائے اور حرارت کی حاجت اور دروں و بروں ہر طرف وسیع ہونے کی خواہش اس سرحدی جذبہ یا عشق کا عمل ہے جس طرح اپنی ذات کو حرکت دینا تمام دیگر اشیا کو حرکت دینے کے لئے شرط مقدم ہے اور علم ذات علم غیر کے لئے شرط لازم ہے اسی طرح عشق ذات باقی تمام اشیا کے عشق کی اساس ہے عشق مختلف اشیا کے متعلق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان سب کے لئے وہ عشق پنہاں لازمی ہے جس کے ذریعہ سے ہر وجود اپنی ہستی کو قائم رکھتا اور ادا سے اس کو پیش کرتا ہے ہر مخلوق کی طرح انسان کی مسرت بھی اسی تحفظ ذات میں ہے، اگر اس کی بجائے یہ مسرت کسی اور قسم کے عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی تو اس کا نتیجہ ہلاکت نفس کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ مقصد اعلیٰ تک پہنچنے کے لئے نیکی کے قواعد پر زندگی بسر کرنا لازمی ہے جو شے جماعت کے لئے قانون ہے وہ افراد کے لئے نیکی ہے اس جو جوہ عالم میں تین راہیں مقصد کی طرف رہنمائی کرتی ہیں خود اپنی شخصیت کا تحفظ، اپنی اولاد میں اپنی زندگی کی بقا اور ترک عزت و شہرت جو سمجھا راستہ حیات سرحدی کی طرف لے جاتا ہے جب آدمی پھر اس ہستی لا محدود میں مصروف ہے جس سے اس کا وجود اختلاط عدم کی وجہ سے الگ ہو گیا ہے اس طرح سے کیا تمام اخلاق اور مذہب کو تحفظ ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے مذہب کے ساتھ اس کا سب سے گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ غیر شعوری یا پنہاں عشق ذات جو ہر قسم کے عشق غیر کی بناء ہے اپنی اصلی ماہیت میں اس ہستی لا محدود کا عشق ہے جو تمام اشیا کی محدود ہستی میں مرتقل ہے اور اس سے پہرہ اندوز ہوئے بغیر رحمت



سرمدی تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام انسانوں میں ایک اصلی پنہاں مذہب پایا جاتا ہے جس طرح ہر شخص میں ایک پنہاں علم اور ایک پنہاں جذبہ ہے اور اصل میں ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ خاص خاص معین و مروج مذہب غلطی کر سکتے ہیں لیکن وہ باطنی اور اصلی مذہب جو ان سب کی اساس مشترک ہے غلط نہیں ہو سکتا۔ وحی کی ضرورت اسی لئے ہے کہ مذہب مرد و عورت میں اختلاف اور غلطیاں پائی جاتی ہیں۔

ہر مقام پر کیا نکال کی انفرادیتی اخلاقیات ہیں عیسائیوں کی یا دولاٹی بے عیسائیوں کی طرح وہ بھی عالی منشی کو نیکی کا لفظ و کمال سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس سے سچی شرافت ظاہر ہوتی ہے اور نفس حقیقی کا تحفظ ہوتا ہے اس کی وجہ سے انسان خارجی اعراض کو تعمیر کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی ذات اور دوسروں کے لئے حصول آزادی کی کوشش میں نہایت پراڈیت شہادت اور تکلیف دہ اسیری سے بھی منہ نہیں پھرتا۔ اپنی اجتماعی اخلاقیات میں وہ مختلف اجتماعی صورتوں پر تبصرہ کرتا ہے۔ چھوٹے سے چھوٹے اجتماعی گروہ یعنی کنبہ اور گھرانے سے لیکر اور ملت و مملکت سے ہوتا ہوا انسانوں کی اس وسیع جماعت تک پہنچتا ہے جس کا عاکم اعلیٰ پوپ ہے اور جس کی مجلس اعیان دنیا کے بادشاہوں پر مشتمل ہے۔ کیا ٹاڈے ذوق اور سرگرمی سے سیاسیات میں حصہ لیتا تھا۔ شاید وہ اپنے ایام شباب میں اپنے وطن کے مستقبل کے لئے بڑی بے باک و انقلاب انگیز تجویزیں اپنے ذہن میں رکھتا تھا اور اپنے متعلق اُسے یہ یقین تھا کہ فطرت و ممالات اُس سے مقتضی ہیں کہ وہ ایک مذہبی اور سیاسی مصلح بن جائے۔ جس سازش کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اُس میں حصہ لیا ہے اس بے بسی تک کچھ معلوم نہیں۔ عالی منش انسان کے بیان میں اُس نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں وہ اس امر کے منظر ہو سکتے ہیں کہ کچھ عظیم الشان تجاویز اس کے ذہن میں تھیں جن کا اقرار وہ کھلے الفاظ میں نہیں کرنا چاہتا۔ وہ تجاویز خواہ کچھ ہی ہوں انما صحیح ہے کہ اُس نے بعد ازاں ایک مذہبی حکومت عالم کی تجویز مرتب کی تمام روئے زمین جس کے زیرِ عناں جو اور پوپ اُنس کا فرمانروا ہو، اُس میں میانہ کے سپرد یہ کام ہو کہ وہ تمام روئے زمین کی اقوام کو کلیسا کا حلقہ بگوش بنائے اور



فرائض کے سچے میسائی پادشاہ کا یہ فرض ہو کہ وہ یورپ کے عہدین کو بالجمہرین کی طرف واپس لائے۔ یہاں پر سیاسیات میں کیا ناکامی ترقی انداز صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے جیسا اسی کے تصور فطرت کے متعلق ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اس کی حیثیت کیا دلی (Machiavelli) سے بالکل متضاد ہے جس کو وہ اصول بشر کا غایندہ سمجھتا ہے رخاص کر اپنی کتاب (Atheismus Triumphus) میں اس کا ذکر ہے، عجیب بات یہ ہے کہ اپنے تصور فطرت کی طرح ان مسائل میں بھی وہ اُن ہی افکار سے خاص طور پر متاثر ہوا ہے جنہیں وہ تسلیم نہیں کرنا چاہتا یا جنہیں اس کو تسلیم نہیں کرنا چاہئے۔ اس کی لُغَب العینی مملکت (Cuitas Solis) جمہوریت پسندی کا بیان اُس کی تعلیمات اور سیاسیات کے ساتھ شائع ہوا اس خیال کا ڈھانچہ زندان میں اس کے ذہن میں آیا جبکہ حالت موجودہ کا سنگ گراں اُس کی جماعتی پردہ رافتا۔ اس سے ایک سال پہلے انگریزی چانسلر طامس مور اور کیا ناکامی تصنیف سے بالکل ہم وقت لیکن اس قسم کی لُغَب العینی انسانی جماعتوں کا خاکہ کھینچ چکا تھا۔ جمہور و افلاطون کا نمونہ ان تینوں کے پیش نظر تھا۔ کیا ناکامی ایسے نظام جماعت کا خاکہ کھینچتا ہے جس میں سائنس جو علم فطرت اور فلسفہ دونوں پر مشتمل ہے حکومت کرتی ہے اور جہاں محنت جسمانی کے حقوق پورے ہوتے ہیں۔ اس میں مذہب پیشہ پڑھتوں اور اطوار کی کوئی جماعت نہیں۔ اس میں حکم ران وہی لوگ ہوتے ہیں جن کی بہترین نظری اور عملی تعلیم و تربیت ہوتی ہے۔ اس جمہوریت پسندی کے باشندوں کو یہ خیال نہایت مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھوں سے کام کر کے روزی کمانے والے لوگ مملکت کے دوسرے افراد کے مقابل میں کم درجہ کے لوگ ہیں۔ اس میں نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے نہ الگ الگ رہنے کے مکان اور نہ اپنی اپنی متماثل زندگی، کیونکہ ان سب چیزوں سے خود غرضی پیدا ہوتی ہے۔ اور جمہوریت پسندی کے باشندوں کی حب الوطنی میں قتل آتا ہے۔ مرد و عورت کا اجتماع عضویاتی ضروریات کی بناء پر حکام کی طرف سے ہونا چاہئے تاکہ مملکت میں تندرست اور قابل رعایا پیدا ہو۔ کیونکہ باشندگان جمہوریت پسندی کے نزدیک تناسل کے ذریعہ سے فرد کی نہیں بلکہ مملکت کی بقا مقصود ہے۔ غور و سب سے بڑا عیب ہے۔ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق عہدہ دیا جاتا



اور محنت کی پیداوار سے ہر شخص کو اُس کی حاجت اور اس کے استحقاق کے مطابق حصہ ملتا ہے۔ تناسل، عہدہ اور تقسیم اسباب میں اتفاق کو دخل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اُس سے نا انصافی پیدا ہوتی ہے اور بہت سے لوگ محتاج ہو جاتے ہیں۔ اس وقت نیپلس کے شہر میں ستر ہزار آدمی آباد ہیں۔ ان میں سے مشکل سے دس ہزار آدمی محنت کرتے ہیں اور ان کو اس قدر محنت کام کرنا پڑتا ہے کہ وہ تباہ ہو جاتے ہیں باقی آبادی آرام کرتی ہے اور بالکل بے پرواہی، حسد و بغض، کمزوری اور لذت پرستی کی زندگی بسر کرتی ہے لیکن جمہوریہ شمس میں جہاں ادنیٰ خدمات صنعتیں کاروبار اور مختلف پیشے تمام انسانوں میں منقسم ہیں کسی شخص کو چار گھنٹے سے زیادہ کام کرنے کی حاجت نہیں باقی وقت تحصیل علم، تبادلہ خیالات، لکھنے پڑھنے، بیان کرنے، میز و تفریح یا دیگر جسمانی اور دماغی سرگت کجش مشاغل میں صرف ہو سکتا ہے۔

مستقبل کا یہ خواب کیا نکال کی چشم بصیرت کے سامنے اُس وقت آیا جب کہ وہ زندان میں بقول خود پابنجیر ہونے کے باوجود آزاد ہو گیا تھا، اکیلا ہونے کے باوجود تنہا نہیں تھا اور خاموش ہونے کے باوجود ناکش تھا۔ اُس کے یہ خیالات اُس کے ان فلسفیانہ اور سیاسی اور مذہبی تصورات کے کسی قدر منافی ہیں جو اُس نے دوسری تصانیف میں پیش کئے ہیں۔ یہ اُس کی دعائے ذات کی تاکید کے مطابق نہیں ہے کہ ایک فرد اپنے نصب العین کی تلاش مطلقاً ترک کر دے جیسا کہ اُس نے جمہوریہ شمس میں طلب کیا ہے۔ علاوہ انہیں کیا نکال یہ بھی بھول جاتا ہے کہ وہ تناسل کو فرد کے بقا کی ایک صورت قرار دیکھا ہے۔ جمہوریہ میں وہ صرف قبلے نوع کو تناسل کا مقصد سمجھتا ہے۔ اس سے زیادہ تعجب خیز وہ لقنادر ہے جو کیا نکال کے جمہوریہ شمس اور اُس کی مذہبی حکومت کے تحلیل میں پایا جاتا ہے جس کو کیا نکال اپنی فلسفیانہ اور سیاسی تصانیف میں نصب العین قرار دیتا ہے۔ اس کے جمہوریہ میں تمام سلسلہ مراتب اور مطلق العنان شاہی ناپید ہو جاتی ہے۔ دین معین کے لئے بھی اس میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اُس کا مذکورہ بالا مذہب پنہاں دہاں کافی معلوم ہوتا ہے بلکہ اُس نے صاف طور پر یہ بھی کہا ہے کہ عیسائیت بھی اسی جیسڈ کو درست سمجھتی ہے جس تک عقل فطری بھی ہم کو لجا سکتی ہے۔ جمہوریہ شمس جیسے کامل



اجتماعی نظام میں دینی حلت و حرمت کی ضرورت باقی نہیں رہتی جیسا سگوارٹ نے کہا تھا اور اُس کے سیاسی خیالات پر اپنی نہایت عمدہ کتاب میں کہا ہے ہم کو اس کی مذہبی حکومت اور اس مستقبل کی مملکت میں جو علمی اصولوں کے زیرِ نگین ہوں کوئی موافقت نظر نہیں آتی لیکن یہ کیا نلا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اُس نے اپنے خیالات کی دو مختلف طریقوں سے تعمیر کی۔ اس انداز سے کہ اُس کی حکومت میں نہیں بلکہ اُس کی اشتراکی مملکت میں جس میں محنت اور علم کے حقوق کو اعلیٰ رتبہ حاصل ہے اُس کا آخری نصب العین پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی تمام قوتوں اور کلیسا اور مملکت کے ردِ عمل کے نمائندوں تک کو بھی محض ترقیاتی قوتیں اور اس نصب العین کے ذریعہ سمجھتا تھا جو موجودہ نظام سے بالکل برعکس ہیں۔ گو کیا نلا بہت حیثیتوں سے دشمن ترقی معلوم ہوتا ہے لیکن نشأتِ جدیدہ کا خون اُس کی رگوں میں بھی رواں ہے اور اُس کی نظر اسی طرح اپنے زمانہ کے عالمِ اجتماعی کے حدود کو چیر کر پار نکل جاتی ہے جس طرح برد تو کی نگاہ افلاک محسوس کے حدود کے اور بھی نکل گئی ہے۔



# کتاب دوم

## بابل

(\*)

### جدید سائنس

علم علم ہے اور فن سائنس سے پہلے آتا ہے۔ اگرچہ بعد میں علم سے کوئی  
 نیا انداز عمل اور سائنس سے کوئی نیا فن پیدا ہو سکتا ہے ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ  
 انسانیت Humanism اطالوی سلطنتوں کے سیاسی اور اجتماعی تعلقات سے  
 پیدا ہوئی اور انسانیت نے عملی زندگی میں جو میلان پیدا کر دیا اس سے انسان  
 کے متعلق ایک نیا انداز نگاہ پیدا ہو گیا۔ اسی طرح فطرت کا میکائی علم اطالوی  
 شہروں کی کامیاب صنعت و حرفت کی وجہ سے ظہور میں آیا قوت اور شان  
 و شوکت کے ذرائع ہمیا کرنے کی خاطر حکومتوں کو تجارت اور صنعت و حرفت  
 کی ترقی میں مدد ہونا پڑا اور روسائے شہر کی شخصی قوت اور اداکار ذات  
 نے مصنوعات اور صنعتی ایجادات کے دائرے میں اپنی عاقلانہ اور سرگرم  
 فعالیت کے لئے میدان عمل تلاش کیا۔ مصنوعات میں مختلف شہروں میں  
 رقابت پیدا ہو گئی ہر شہر نے یہی کوشش کی کہ وہ ہنرمندی میں دوسروں  
 پر سبقت لے جائے اور رشک و حسد کی وجہ سے نئی ایجادیں اور نئی شینیں  
 اپنے اپنے فائدے کے لئے محنتوں کی جاتی تھیں۔ فطری قوتوں سے اس طرح  
 عملی کام لینے کی وجہ سے ان کے متعلق علم میں اضافہ ہوتا گیا اور لازماً ان



کے قوانین کے انکشاف میں دیکھیں یہ اہوگئی گیلیلو Galilio یا لیونارڈو Leonardo جیسے شخص کا معرض وجود میں آنا صرف اطالوی صنعت کے تعلق سے قابل فہم ہو سکتا ہے جس طرح پوسپونازی اور کیا ویلی، اطالیہ کے ذہنی ارتقا اور سیاسیات کے سلسلے میں سمجھ میں آسکتے ہیں یہ امر صرف ایک مثال سے واضح ہو سکتا ہے۔ گیلیلو اپنی مشہور تصنیف ”دو نئے علوم کے متعلق تحقیقات“ اس طرح شروع کرتا ہے کہ سیلویائی Salvati جو مکالمے میں مقرر اعظم ہے کہتا ہے ”وینس کے شہور راسلہ خانہ میں اکثر آنے والے سے فلسفیانہ خیالات کے لئے ایک بڑا سید ان پیش نظر ہوتا ہے، خصوصاً اس حصے میں جس میں میکائی آلات ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کثرت سے صنایع ہر قسم کے انجن اور مشینیں متواتر استعمال میں لاتے ہیں“ اس کا جواب ساگرڈو Sagredo یہ دیتا ہے ”آپ کا یہ خیال غلط نہیں میں خود فطری تجسس کی وجہ سے اکثر وہاں جاتا ہوں اور وہاں کے ناظرین کے تجربے سے اکثر مجھ پر ان حیرت انگیز مظاہر کا تعلیلی تعلق مشکف ہوا ہے جو پیشتر ناقابل توجیہ یا ناقابل یقین خیال کئے جاتے تھے“

جدید نظام کائنات کا ارتقا بھی اس نئی سائنس کے لئے راستہ صاف کر رہا تھا۔ اس نے انسان کو اس طرف راغب کیا کہ فطرت میں وہ رو بہ تلاش کرے جو براہ راست اور اک جہتی کا معرض نہیں ہوتے اب قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ جس نظام کائنات کو عقل برپائے اور آپ تعمیر کرتی ہے اس کا قیام کن قوئے و قوانین سے ہے کائنات کا نیاتیل خود اس کا جواب نہیں دیتا تھا اور جہاں جواب دینے کی کوشش کرتا تھا وہاں اس کا انداز تخیلی شاعرانہ اور حیاتیاتی ہوتا تھا۔ یہ یقیناً ترقی کا ایک اہم قدیم سٹاکہ ٹیلیس نے ارسطو کے تصور صورت کی بجائے قوت کا تصور پیش کیا۔ اس طرح سے یہ ایک سلسلہ اصول ہو گیا کہ کسی مظہر کی مکمل صورت اور کیفیت سے اس کی توجیہ نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ ہم صنایع کے مصنوع کے متعلق کرتے ہیں کہ وہ فوراً ہماری سمجھ میں آجاتا ہے جب ہم کو یہ معلوم



ہو جائے کہ اس صفت میں کس تصور کا تحقق صناعت کے پیش نظر تھا لیکن قوت کا تصور بھی مبہم ہونے کی وجہ سے سفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مظاہر کے باقاعدہ ردِ ابطال کے علم پر مبنی نہ ہو۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو کہ کن قوانین کے مطابق منظر ب منظر ا کے بعد واقع ہوتا ہے تو ہم جان سکتے ہیں کہ الف میں کیا اور کتنی قوت ہے۔ کیونکہ اس حالت میں قوت سے صرف وہ شرائط مراد ہوتے ہیں جن کا وجود الف میں ب کے ظہور کے لئے لازم ہے لیکن محض ادراک اور بیان سے یہ امر منکشف نہیں ہوتا پس نہایت بسیط ردِ ابطال کی طرف واپس جانا چاہئے اور استخبار کے ذریعے امتحان کرنا چاہئے کہ کن اسباب پر کسی منظر کے وقوع کا انحصار ہے یہ کسی ایک تصور کے مجموعی مفہوم کے سمجھنے کا مسئلہ نہیں تصور کے مد و خال کی الگ الگ تحلیل اور ان کے باہمی رابطے کی تحقیق ہونی چاہئے صرف اسی طریقے سے ہمیں کامل یقین ہو سکتا ہے کہ تصور صحیح ہے اسی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی کہ بہت سے محققین جو فطرت کی جدید میکاکی سائنس کے بانی شمار ہونے چاہئیں جدید نظریہ کائنات کی تعمیر میں مدد ہوئے اور اس جدید نظریہ کے اندرونی ردِ ابطال سے انہوں نے اپنی میکاکی تحقیقات کے بعض مسائل اخذ کئے۔

اس امر میں بھی متفقہ میں ہی کے ایک خیال کو دوبارہ لیا گیا ارشیدش بانی سکونیات و سکونیتالات نے تیسری صدی قبل مسیح ہی میں ایسے خیالات ظاہر کئے تھے جن میں فطرت کے میکاکی تصور کے جوائیم موجود تھے زمانے کے نامساعد حالات کی وجہ سے یہ ختم دو ہزار برس گزرنے سے پہلے بار ورنہ ہو سکا۔ اب جب کہ اس کے انداز طبیعت کے مطابق حالات پیدا ہو گئے تو ارشیدش سولہویں صدی میں ان مصنفوں میں ہو گیا جن کا ترجمہ اور مطالعہ نہایت شوق سے کیا جاتا تھا اور جن کی تصنیفوں کی اشاعت کی جاتی تھی حقیقت میں ابھی ایک نئی سائنس کی بنیاد انہی باقی متقی فلسفہ کو اس واقعہ سے جو دلچسپی ہے اس کی وجہ وہ اہمیت ہے جو اس کو حیاتِ دہنی میں حاصل ہے اور اس وقت کے کئی پہلوؤں ادلاً ایک نیا طریق فکر



پیدا ہوا اور اس کے ساتھ انسانی فکر علم کے لئے ایک نیا مصرف ظہور میں آیا جس کا ارتقاء ذہنی کی نوعیت اور اس کی سمت کے تقین پر بڑی دور تک اثر پڑا۔ نئی ذہنی ضرورتیں اور حادثیں پیدا ہو گئیں استخبار اور تحلیل نے جہاں کلیتہً تحلیل اور تاویل کی جگہ اختیار نہ کر لی وہاں ان پر نقد م اور تعویق ضرور حاصل کر لیا۔ ثانیاً اس نئے طریقے کا اطلاق خاص طور پر ہستی کے مادی پہلو پر ہوتا تھا۔ اس سوال کا پیدا ہونا ناگزیر تھا کہ نتائج مصلح کی رسائی کہاں تک ہے کیا ان سے تمام ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر نہیں تو ہستی کے روحانی پہلو سے ان کا کیا تعلق ہے کائنات کے جدید تحلیل نے جو انقلاب پیدا کیا اس سے یہ حقیقت اہل فکر پر واضح ہو گئی تھی کہ محائے کائنات صرف ہم سے باہر اضافات عالم میں مضمر نہیں جیسا کہ فکر سادہ کو معلوم ہوتا ہے بلکہ خود ہمارے سینوں اور فطرت کے ناچنے اور عام مظاہر میں بھی یہاں ہے اسلئے جدید اور اس کے نتائج نے اس خیال کو اور بھی واضح کیا آخر میں یہ امر بھی ناگزیر تھا کہ فطرت کے زیادہ اتفاقی علم اور قوانین فطرت کی بصیرت سے پیدا شدہ پیش بینی اور تصرف مظاہر کی قابلیت سے انسانوں کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچنے اور اس انداز نگاہ میں ترقی ہو جس کو انسانیت نے جالی اور نظری حیثیت سے شروع کیا تھا



# باب دوم

LEONARDO DA VINCI

## لیونارڈو دا ونسی

یہ بڑا صنّاع نہیں بھرنشائے جدیدہ کی طرف واپس لے جاتا ہے اس کا نام تاریخ فلسفہ میں اس لئے لگتا ہے کہ اس کے قلبی شعور میں سے منتخب کئے ہوئے مقولات میں ایتھانی سائنس کے اصول اور اسلوب کے متعلق اولین وضع بیانات پائے جاتے ہیں نہ صرف فن صورت گری بلکہ تشریح ہندسی اور فنِ جرّ تفصیل میں بھی نشائے جدیدہ کا یہ ہر بانی سپوت یہ طو لے رکھتا تھا اس لئے اپنا فرض سمجھا کہ وہ فلسفیانہ الفاظ میں اس طریقے کو بیان کرے جو اس نے اپنی تحقیقات میں اختیار کیا اور اپنے گرد و پیش کے لوگوں کے افعال کے متعلق اپنے اثرات اور خیالات کو ظاہر کرے۔ وہ ۱۵۰۲ء میں فلورنس کے نواح میں پیدا ہوا اور ورروچیو Verrocchio سے مصوری کی تعلیم حاصل کی جو نہ صرف مصور بلکہ دھاتوں کو ڈھالنے والا جلاہا اور سنار بھی تھا Ludovico Sforza لوڈوویکو سفورزانے جو Il Moro ال مور کے نام سے مشہور ہے، اس کو میلان میں بلایا جہاں اس نے علوم کی ایک اکاڈمی قائم کی بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی یادداشتوں کا ایک حصّہ ان درسوں کے لئے مستحق و ہاں دینا



چاہتا تھا سیلان کے دوران قیام میں لیونارڈو نہ صرف مصوری اور سنگ تراشی بلکہ مہندس منفی اور تشریفاتی کام بھی کرتا رہا سفورزا کے سقوط کے بعد لیونارڈو نے روما فلورنس میں عظیم الشان کام کیا اس نے عمر کا آخری زمانہ فرانس میں گزارا جہاں اس نے اشفاق میں وفات پائی۔ اپنی بے قیام و قرار زندگی اور کثیر المشاغل ہونے کی وجہ سے وہ اپنی مجوزہ علمی اور فلسفیانہ تصانیف کو معرض تحریر میں نہ لاسکا۔ اگر وہ ایسا کرتا تو علمی خیالات کے ارتقا میں غیر معمولی ترقی اور سرعت پیدا ہو جاتی وہ خیالات جو عام طور پر گیلیلیو اور نیکن کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیونارڈو ان کو پہلے سے بیان کر چکا تھا لیکن وہ اس کے قلبی نسخوں میں مدفون تھے جن کا مطالعہ ابھی حال ہی میں کیا گیا ہے ہمارے لئے خاص طور پر دلچسپ وہ خیالات ہیں جن میں وہ تجربے کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور اس حقیقت کو موکد سمجھتا ہے کہ ہمارے علم کے نتائج صرف ریاضی کے ذریعے سے پوری طرح یقینی ہو سکتے ہیں عقل بھرے لے کا ماحصل لہذا زمانے کی پیداوار ہے وہ ان تمام تحقیقات کو رد کر دیتا ہے جن کی تائید تجربے سے نہیں ہوتی کیونکہ تجربہ ہی تمام علوم کی ماں ہے لیکن وہ محض اور اک پر اکتفا نہیں کرتا اسے یقین ہے کہ فطرت کے ہر فعلی عنصر کے ساتھ مخصوص قسم کے معلومات وابستہ ہیں جو خاص ترتیب سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں کزوم و جبر الیٰہ سرمدی اور فطرت کا ازلی وابدی قانون ہے ہمیں اس جبر تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسی وجہ سے ریاضی کا اطلاق تجربے پر ہوتا ہے اسی جبر کی وجہ سے ہمارے لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم منظر زیر بحث سے بذریعہ استدلال کسی ایسے منظر تک پہنچ سکیں جو اس کے ساتھ قطعی تعلق رکھتا ہے علم جبر قلیل میں ”جو علوم ریاضیہ کی جنت ہے“ اس کا نہایت واضح اور بسیط ثبوت ملتا ہے ان خیالات میں جو لیونارڈو کے مقولات میں ہیں ملتے ہیں جدید نظر علم کے اساسی مسائل موجود ہیں ان کے عملی اطلاق کی وجہ سے وہ جدید علم جبر قلیل اور انجینیئر کے مسائل کے بانیوں میں سے ہے کہ



اس کے علاوہ اور امور میں لیونارڈو کے خیالات میں حسام و نازشیدہ نیجریت پائی جاتی ہے اس کے نزدیک روح اور اک حافظہ اور فکر کی اصل بھی ہے اور عضویہ کی اصل صورت گر بھی۔ اگر روح کے متعلق اس سے کچھ مزید معلومات چاہیں تو وہ ہمیں راہبوں کی طرف رخ کرنے کا مشورہ دیتا ہے یہ آبا ئے جمہور جن پر الہام کے ذریعے سے تمام اسرار منکشف ہوتے ہیں وہ مونیکن اور برنوکی طرح عضوی اور غیر عضوی دنیا میں دور مادہ کے تصور کو پیش کرتا ہے اور اس سے ایک عجیب نتیجہ نکالتا ہے جو کئی سالوں کے بعد پھر ڈیڈرو Diderot کے ہاں ملتا ہے جو مادہ ہمیں مردہ معلوم ہوتا ہے اس میں زندگی مضمر ہے گو ہمیں اس کے کوئی آثار نظر نہیں آتے زندہ ہستیوں کے آلات غذائیہ میں پہنچ کر اس میں حسی اور ذہنی زندگی بیدار ہو جاتی ہے اس کے مطابق انسان کے توقعات اور اس کی سنی پیہم اس زندگی کا پتہ دیتی ہے جو تمام فطرت میں مضمر ہے اور انسان جس کی ایک مثال ہے

یہ اشارات اگرچہ بہت دلچسپ ہیں لیکن تاریخ فکر میں جو نمایاں مقام لیونارڈو کو حاصل ہے وہ ان کی وجہ سے نہیں بکواس خیال کے باعث ہے کہ تجربے کو فکر اتقان کے ساتھ ملایا جائے۔ اس خیال کی قسمت میں تھا کہ ایک صدی کے گزرنے کے بعد بڑے بڑے محققین اسے اور ترقی دیں انہوں نے اس حقیقت کو پھر اپنے خاص انداز سے منکشف کیا



# باب سوم

JOHANNES KEPLER

## یوحنا کیپلر

ہم بتا چکے ہیں کہ کس طرح کائنات کا نیا تصور صورتِ فیاضِ خیال کی صورت میں سترھویں صدی کے آغاز میں بولہ کی خاموش کارگاہ میں بھی برسرِ کار تھا اس کے معاصر اور بعض حیثیتوں سے اس کے ہم خیال اہل فکر کیپلر نے اس تصور کے لئے پہلے سے زیادہ اتفاقی اساس قائم کی اپنی طبیعت کے بظاہر متناقض صفات اور اغراض کے غیر معمولی اجتماع کی وجہ سے وہ سرگرمی اور استقلال سے خیال کی بند پر واز یوں سے ہوتا ہوا تجربے کی ایک اتفاقی سائنس کا بانی ہو گیا برونا اور کیپلر دونوں کی طبیعت میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں ایک وسیع ترقی کے متلاشی تھے اور جو خیالات ان کے دلوں میں موجزن تھے ان کے اظہار کے لئے عیب تھے وہ کہتا ہے کہ ہمیر سے نزدیک اس سے زیادہ کوئی تکلیف دہ بات نہیں ہو سکتی کہ اپنے مافی الضمیر کو بیان نہ کر سکوں چ جائیکہ جو کچھ محسوس کرتا ہوں اس کے برعکس کہنے پر مجبور ہوں۔ مروجہ عقائد پر قائم رہنے والے لوگوں کی مخالفت بہت جلد ظاہر ہونے لگی اس زمانے کی پست ذہنی سطح اور عظیم توہم پرستی نے کفر لوگوں کی مخالفت سے ملکر اس



شخص کی زندگی کو پر از حسرت و حرمان بنا دیا لیکن اس کی محبت صداقت اور سچی لاسنتا ہی نے ہر قسم کے ابتلا میں اس کو بٹھالے رکھا۔

کپلر کے فلسفہ میں دیو و ظم برگ میں داخل کے مقام پر پیدا ہوا بہت سے عیسائی المانی مفکرین کی طرح وہ بھی سوابی تھا۔ اس نے نیوٹن کے مدرسہ و نیات میں تعلیم پائی جہاں اس نے ادبیات تاریخ فلسفہ ریاضیات اور ہیئت میں وسیع مطالعہ کیا یہاں وہ ارسطو کے فلسفہ فطرت سے آشنا ہوا جس کا وہ عرصہ دراز تک معتقد رہا۔ ہیئت میں اس کا استاد Mostlin موٹسٹن تھا جو نظام بطلیموسی کی صحت میں شک رکھنے کے باوجود لوگوں کے سامنے اس نظام کی تشریح و توضیح کرتا رہا۔ کپلر نے جب بادل ناخواستہ گرائز کے مدرسہ میں ریاضیات کی معلمی اختیار کی تو دینیات کو برطرف کر دینا پڑا۔ یہ تقریر خود اس کے اپنے اور سائنس کے مستقبل کے لئے فیصلہ کن ثابت ہوا ایک نئے فلسفہ فطرت کا خاکہ اس کے ذہن میں آیا جس میں کوپرنیکس کے نظام کو اس قدیم تعلیم سے ملا دیا جائے جس کی رو سے روحانی ہوتیاں اجرام فلکیہ کو حرکت دیتی ہیں۔ وہ بروٹو سے اختلاف رائے کا اظہار کرتا ہے اور ثوابت کے برج کو کائنات کی حد تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ بروٹو کے نظریہ کے مطابق ثوابت کے مابین اتنا بعد ہو گا کہ ہم کبھی ان کو اتنی تعداد میں نہیں دیکھ سکیں گے جتنی تعداد میں ہم حقیقت میں انھیں دیکھتے ہیں ثوابت کا برج خالی فضا کو گھیرے ہوئے ہے اس کے مرکز میں سورج ہے جس کے گرد سیارے ہیں جن میں ہماری زمین بھی ہے۔ بروٹو کا خیال اس امر میں کپلر کی نسبت زیادہ صحیح تھا لیکن دوسری طرف کپلر اپنے خیالات کی تصدیق بروٹو کی نسبت زیادہ یقینی طور پر کر سکتا تھا باوجودیکہ ان خیالات کی اصلی صورت مقفوفانہ سی تھی۔ کپلر کی پہلی تصنیف *Mysterium Cosmographicum 1597* کے مقدمات دینیاتی اور فیتا غورثی ہیں وہ کائنات کو کلیت کی مثال تصور کرتا ہے جس میں

ہورٹ۔ جنرل جرمنی میں ایک علاقہ ہے جس کے رہنے والوں کو Swabian یعنی سوابی کہتے ہیں



مرکز مطابق ہے باپ کے اور جو برج اُس کو گھیرے ہوئے ہے وہ مطابق ہے بیٹے کے اور ان دونوں کا باہمی تعلق پیتاروں کے مختلف برجوں کے ہندسی اضافات سے ظاہر ہوتا ہے مطابق ہے روح القدس کے کیونکہ روح الہی تمام کائنات میں مقادیر کی متوافق نسبتوں میں ظاہر ہوتی ہے کپلر نے یہ بتانے کی کوشش کی کہ فیتا عورت کے مفروضہ پانچ باقاعدہ اجسام یعنی ایسے اجسام جن کی تمام سطحیں اطراف اور زائونے برابر ہوں سیاروں کے برجوں میں ہو سکتے ہیں۔ اس طرح سے ہندسہ کی اساسی صورتیں اور فضا میں اجرام فلکیہ کی تقسیم ایک دوسرے کے مطابق ہیں کپلر بڑے جوش و خروش سے صورت کائنات دیکھے اس راز کا قائل تھا۔ یہ خیال اس کی بعد کی تحقیقات میں مدد بھی ہوا اور نکل بھی یہ اس کے اس اعتقاد کا اظہار تھا جسے اس نے کبھی ترک نہیں کیا کہ کائنات میں معین اضافات ریاضیہ کا معلوم کرنا ممکن ہے اور یہی خیال ہمیشہ اس کے لئے نئی تحقیقات کا منبع ہوتا رہا لیکن بوجہ اس مفروضہ کے اس کو بوجہ تکلیف ہوئی جسے وہ زمانہ قدیم اور ازمنہ متوسطہ کی طرح صحیح تسلیم کرتا تھا کہ اجرام فلکیہ دائروں میں حرکت کرتے ہیں کیونکہ دائرہ مکمل ترین شکل ہے۔

ٹائکو براہے بھی جسے کپلر اپنی صدی کے ریاضیہ والاں کا بادشاہ کہتا ہے ان لوگوں میں سے ہے جن کے سامنے کپلر نے اپنی تصنیف بغرض رائے پیش کی ٹائکو نے ہمدردانہ لہجے میں اس کا جواب دیا لیکن کہا کہ اس کے مینٹیشن برس کے مشاہدات اسے اجازت نہیں دیتے کہ وہ کپلر کے تحقیقات سے موافقت ظاہر کرے گو وہ ان کی فراست کا قائل ہے کوپرنیکس کا نظریہ اس کے اعتراضات کا خاص ہدف تھا۔ ان دونوں میں اس رابطے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ بعد جب ٹائکو براہے کو چلا گیا تو کپلر نے بھی وہاں سکونت اختیار کر لی اور بعد ازاں ٹائکو کی وفات پر اس کا تمام علمی مواد اس کے سپرد کر دیا گیا اس کے متعلق وہ اپنے مسند نویسین کو لکھتا ہے مدسیری رائے میں ٹائکو کے پاس ایک بڑی دولت تھی جس کا



اس نے اکثر دولتمندوں کی طرح صحیح استقلال نہیں کیا۔ اب یہ دولت خود اس کو ورثے میں مل گئی تھی اور اس کے ذریعے سے اسے اپنے خیالات کی تائید اور ارتقا کا اسکان حاصل ہو گیا تھا۔ ٹانگو کے مشاہدات کی بنا پر کپل نے وہ قوانین دریافت کئے جو اس کے نام سے موسوم ہیں اور اس کا دوسرا نتیجہ یہ ہوا جو اس ضمن میں ہمارے لئے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے، کہ اس نے اپنے اب تک کے حیاتیاتی تصور کی جگہ فطرت کا میکائیکی تصور تسلیم کر لیا۔ کپل نے اپنی عمر کے آخری سال Linz میں اس حالت میں گزارے کہ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ تعصب کے ساتھ ایک جاگداز پیکار اور اپنی تصنیف کی اشاعت کے لئے ذرائع مہیا کرنے کی مشکلات میں مبتلا اسے ایک سال کے لئے مجبوراً اپنے گھر واپس ٹرن برگ میں واپس آنا پڑا تاکہ اپنی ماں کو چادہ گری کے الزام میں سپرد افس ہوئے سے بچائے۔ اس نے ۱۸۷۹ء میں ریٹنر برگ میں وفات پائی جہاں وہ کچھ رقوم کے لئے جو اسے واجب الادا تھیں عدالت کے سامنے دعویٰ کرنے کے لئے گیا تھا۔

فطرت کے کیمیائی اضافات کی اہمیت کے تصور نے کپل کا نام طبیعیات متفق کے بانیوں میں داخل کر لیا وہ کچھ دینیات کچھ نفسیات اور کچھ فلسفہ فطرت سے اس خیال پر پہنچا۔ اس کے دنیائی انداز سے ہم واقف ہو چکے ہیں فطرت الہیہ کی ایک خوبصورت تصویر پونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کائنات معین کیمیائی اضافات سے مرتب ہو کو پٹیکس کی طرح کپل کا بھی ایمان تھا کہ فطرت سادہ اور صاف قواعد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ لہذا فطرت کے تصور میں سادگی اور نظام و دایہ دعویٰ ہیں جو پہلے ہی سے اس کے حق میں ہیں ہمارا فرض ہے کہ ہر منظر کی تخیل کم سے کم اور سادہ سے سادہ اصولوں میں کریں۔ اس کی نفسیاتی اساس یہ ہے کہ نفس انسانی اضافات کیمیائی کو نہایت وضاحت سے اخذ کرتا ہے، یہ فطرت اس کی سرشت میں داخل ہے۔ کیفیت کے لحاظ سے فطرت کے افعال مختلف نفوس کو مختلف معلوم ہوتے ہیں اس طرح پر یقینی نتائج اسی



حالت میں حاصل ہو سکتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو کیتی حیثیت تک محدود نہیں  
لہذا اصل صداقت اسی پہلو سے منکشف ہوتی ہے۔ کائنات کی فطری فلسفیانہ  
بنیاد مادہ ہے جیسا کہ ہمیں تجربے سے معلوم ہوتا ہے۔ جہاں مادہ ہے  
وہاں ہندسہ بھی ہے۔ ”امروا قعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کیت  
سے بہرہ اندوز ہے۔“

کیلر کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب کہ کون سے کیتی اضافات  
عالم کی بنیاد ہیں اولیاتی اصول سے دیا جاسکتا ہے لیکن ٹائکو کے تجربے  
سے اخذ کردہ مواد کے بغور مطالعہ کرنے اور اپنے مشاہدات کی بنا پر  
اس نے آخر میں اپنی اس غلطی کو ترک کر دیا یہ مشہور بات ہے کہ اس نے  
کیسی ان تنگ کوششیں کیں حتیٰ کہ اس نے وہ کیتی اضافات دریافت کی جن کا  
مشاہدات کے مطابق تھی اور دائرے کی جگہ جو زمانہ قدیم سے الہی شکل  
سمجھا جاتا تھا، بیضی شکل کو اختیار کیا۔

مفروضات کے متعلق کیلر کے نظریہ سے صاف معلوم ہوتا ہے  
کہ اس کے نزدیک علمی تحقیقات کی ماہیت کیا تھی وہ مختلف راستوں  
سے اس نظریہ کی طرف آیا ٹائکو نے جلدی سے کوپرنیکس کے نظریہ کو محض  
تخیل قرار دے کر رد کر دیا تھا اور ہر اس طریق تحقیق کے خلاف احتجاج کیا تھا  
جو بے مشاہدہ اولیات سے تعمیر علم شروع کرے مزید براں ٹائکو اور  
کوپرنیکس دونوں کے نظریات *Dihmarschen Ursus* و *Ursus* ارسوس  
جیسے مخالفین کے نزدیک محض بے بنیاد ذاتی آرائشیں جن کا مقصد صرف  
لوگوں کو احمق بنانا تھا اور اوسیانڈر *Osiander* نے اپنے زمانے میں لوگوں  
کی ناراضگی سے بچنے کے لئے کوپرنیکس کے نظریے کی یہ توجیہ کی تھی کہ یہ  
ایک مفروضہ ہے جس کا مقصد محض ریاضیاتی اضافات کا اظہار ہے  
اور اسے سنجیدگی سے اظہار حقیقت نہیں سمجھنا چاہئے اپنی نامکمل کتاب *Apologia*  
*Tychonis Contra Ursam* میں کیلر نے مفروضات کے مفہوم کے تمام مسئلے

پر بحث کی اور کئی سال بعد اپنی تصنیف *Epitonic astronomiae Copernicanae*



میں دو بار اس مضمون کی طرف رجوع کیا۔ وہ کہتا ہے کہ تمام سائنس کا مدار چند  
 مخصوص مفروضات پر ہوتا ہے جو محققین کبھی انتظار نہیں کرتے کہ اپنی تحقیقات  
 کو ملتی ہوئی رکھیں جب تک کہ ان اساسی مفروضات کو معلوم نہ کر لیں ایسے ہی  
 جیسے کہ کوئی شخص اپنا گھر بنانا ملتی ہوئی نہیں کرتا جب تک کہ پہلے اسکو یہ معلوم نہ  
 ہو جائے کہ زمین کا باطن کھوس ہے وسیع ترین معنوں میں مفروضہ یا تقدیر  
 سے مراد وہ اصول ہے جس کو کسی استدلال میں معلوم فرض کر لیا جائے  
 ان معنوں میں بھی جیومیٹری کا مدار بھی تقدیرات پر ہے اور فطری سائنس کا  
 اختصار جس شاہد سے پر ہے وہ بھی ایک تقدیر ہے۔ محدود معنوں میں نیتی تقدیر تصورات  
 کا وہ مجموعہ ہے جس کی مدد سے ایک محقق نظام فکری کی حرکات کے نظام  
 کو دریافت کر سکتا ہے اس قسم کے تصورات محض اپنی مرضی سے قائم نہیں  
 کئے جاتے ان کے متعلق یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو نتائج ان سے اخذ کئے  
 جاتے ہیں وہ حقیقی مظاہر کے مطابق ہیں اور کوئی طبیعی ناسعقلیت ان سے  
 لازم نہیں آتی اس قسم کے مفروضہ کے بغیر چارہ نہیں جیسے کہ کوئی لمبی یہ  
 نہیں کر سکتا کہ بیماری کے خیال کو دل سے نکال دے اور صرف الگ الگ علامات  
 مرض پر غور کرے سائنس مشاہدے سے شروع کرتی ہے اور ان کی بنا پر  
 تقدیرات قائم کرتی ہے اور پھر ان عقل کو تلاش کرتی ہے یہ مفروضہ عقل  
 جن کا معلوم ہو سکے۔ ان تین اعمال میں سے پہلے اور دو سرے کے باہمی تعلق  
 کی نسبت کچھ کو کچھ یقینی علم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ حیثیت  
 کے مشاہدات ٹانگوں نے کہیا تھے اور بہترین مفروضہ کو پر ٹیکس لئے،  
 تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مفروضہ مشاہدات سے پہلے وجود میں آیا یہ  
 تقدم و تاخر صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مفروضہ ایک سرسری اور ہنگامی تحقیق  
 پر قائم کیا جائے جو معلومہ واقعات کو سمجھنے اور نئے مظاہر کی تلاش میں مدد  
 دے۔ بلاشبہ خود کچھ کی کیفیت یہی تھی۔ کو پریکٹی مفروضات اور خود اس  
 کے کائنات میں کیمیت کے مفہوم کے متعلق تصورات نے ٹانگوں کی شروع  
 کی نسبت اس کی آنکھیں کھول دیں جس کا خود ٹانگوں کو احساس نہیں تھا



تیسرے عمل تحقیق یعنی ثبوت مہیا کرنے کے متعلق کپلر کا تقاضا اس کے پہلے حیاتیاتی دور کی نسبت رفتہ رفتہ سخت ہوتا گیا شروع تو اس نے اس خیال سے کیا تھا کہ سیاروں کو ارواح جلاتی ہیں اور تمام نظام کی ایک روح کائنات ہے جس کا سکون سورج ہے لیکن بعد ازاں اس نے حیاتیات کو ترک کر دیا۔ مرتخ پر اپنی دو آخری تصنیف میں جو مسئلہ میں نتائج ہوئی وہ کہتا ہے کہ سب سے اہم بات طبعی علتوں کا دریافت کرنا ہے وہ اب کشمکش یا اغلب علتوں کا تقاضا کرتا ہے۔ اس پر اب یہ یقین غالب آتا جاتا ہے کہ فطری مظاہر کے اسباب ایسے ہونے چاہئیں جن کی قلیت فطرت میں ثابت ہو سکے۔

اپنے شباب کی حیاتیاتی تصنیف کے دوسرے ایڈیشن میں ارواح حوکر کی تشریح کے طور پر اس نے مفصلہ ذیل الفاظ اضافہ کر دئے ہیں نے مرتخ پر اپنی تصنیف میں ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی شے کا کوئی وجود نہیں اور کہا کہ روح کی جگہ قوت کا لفظ استعمال کرنا چاہئے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ پہلے میرا خیال تھا کہ سیاروں کو حرکت دینے والی قوت حقیقت میں روح ہے لیکن جب میں نے دیکھا کہ یہ محرک قوت زیادہ خاصے پر کم ہوجاتی ہے تو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ایسی قوت لازماً جسمانی ہے اب کپلر کے ذہن میں تفکیک کائنات کے اسرار آسمانی طبیعیات کے تحلیل سے تبدیل ہو گئے جس کی تحلیل کے لئے اس کے پاس کافی ذرائع موجود نہ تھے۔ کپلر کے عظیم انسان ہمعصر گیلیلیو گیلیلی نے اس میں ایک اہم قدم اور آگے بڑھایا تو



# ہاچہ ہارم

(۱۰)

## گیلیلیو گیلیلی

GALILEO GALILEI

کیلر کی وفات کے کچھ سال بعد گیلیلیو اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ اگرچہ کیلر کے متعلق اس کا ہمیشہ ہی خیال رہا ہے کہ وہ ایک آزاد اور بحکمت رس طبیعت رکھتا ہے لیکن اس کا اپنا طریق تحقیق اس سے مختلف ہے، یہ صاف بات ہے کہ ان الفاظ میں اس کے مد نظر صرف کیلر کی ابتدائی حیاتیاتی تصانیف ہیں۔ اس کو اس امر کا پورا اندازہ نہیں ہوا کہ جب کیلر نے وہ تحقیقات شروع کی جو اس کے مشہور قوانین میں جا کر ختم ہوئی، تو اس کے خیالات نے کیانبی اور اہم راہ اختیار کی۔ حقیقت میں ان دونوں معقول کا ذوق طبیعت ایک ہی انداز کا تھا۔ وہ استخراج اور استقراء، ریاضی اور تجربے کو ملانا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے ان دونوں اتفاقاً تجربی سائنس کا بانی خیال کرنا چاہیے فرق مفہوم ہے کہ کیلر ادبیاتی اور استخراجی طریقے سے شروع کرتا ہے۔ اور گیلیلیو استقرائی اور تجربی طریقے سے۔ گیلیلیو نے وہ فیصلہ کن قدم اٹھایا جس سے طبیعی سائنس ایک آزادانہ اور مستقل بالذات حیثیت سے وجود میں آئی اور تمام تحقیقات کے لئے ایک



بلکہ لفظ العین قائم ہو گیا کہ  
 بروٹکی طرح گیلیلیو کو بھی جدید نظریہ کائنات پر قربان ہونا پڑا  
 اس طرح لیتے پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ کس طرح اس کی بیٹی اوطیسیا  
 حقیقات ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل کرتی رہی۔ استخبارات اور  
 ارشیدش کے مطالعہ نے ارسطو طالیسی بلیوسی نظام کی شکلات کو اس پر  
 واضح کر دیا اور نئے نظام کائنات کے ثبوت کے شوق نے نئے طبیعی  
 قوانین اس پر منکشف کئے بہت آہستہ آہستہ اور بڑے تامل سے آخر کار  
 اس نے یہ فیصلہ کیا کہ کوپرنیکس کا نظریہ صحیح ہے۔ وہ ۱۶۳۲ء میں پسا  
 Pisa میں پیدا ہوا جہاں اس نے فلسفہ طبیعیات اور ریاضی کا مطالعہ  
 کیا اور شاعری میں بھی بڑے ذوق و شوق سے منہمک رہا۔ وہ افلاطون  
 اور ارشیدش کو ارسطو پر ترجیح دیتا تھا اسی طرح طالب علمی کے زمانے میں  
 اس کے بعد کے خیالات کی بنا پڑی۔ پہلے پسا اور بعد میں پاڈوہ میں  
 پروفیسری کی حیثیت میں وہ قدیم نظام کی تعلیم دیتا رہا اگرچہ وہ اپنے دل  
 میں عرصے سے نئے نظام کی صداقت کا قائل ہو چکا تھا۔ اگست ۱۶۵۰ء میں  
 سیکر کے نام اپنے ایک خط میں وہ لکھتا ہے یہ بدقسمتی ہے کہ حق کے متلاشی اور  
 غلط طریقوں کی پیروی نہ کرنے والے لوگ اس قدر کمزور ہیں۔ کئی سال  
 ہوئے کہ میں کوپرنیکس کی رائے کا قائل ہو گیا اور اس طریقے سے میں کئی فطری  
 مظاہر کے اسباب دریافت کر سکا جو مروجہ مفروضہ سے یقیناً ناقابل توجیہ  
 ہیں میں نے بہت سے اصول اور بہت سی تردیدیں لکھ رکھی ہیں جن کی میں  
 نے اشاعت نہیں کی اس ڈر سے کہ کہیں میرا بھی وہ حشر نہ ہو جو میرے  
 استاد کوپرنیکس کا ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ چند لوگوں میں اس نے غیر فانی شہرت  
 حاصل کی لیکن اس لئے کہ دنیا میں احمقوں کی تعداد زیادہ ہے جمہور میں  
 وہ تحقیق و تفحیک کا نشانہ بن رہا ہے اس لئے تب کھلے طور پر کوپرنیکی نظام کے  
 قائل ہونے کا اعلان کیا جب ۱۶۱۰ء میں اس نے ایک دور بین بنائی اور  
 مشتری کے قواہج کو دریافت کیا۔ بس یہیں سے اس کی ایذا رسائی شروع



ہو گئی۔ اگرچہ گیلیلیو نے یکے بعد دیگرے بہت سے انکشافات کئے جو اس  
 مفروضہ کی تصدیق کرتے تھے مثلاً سورج کے دغ اور زہرہ کی مختلف رویتوں  
 کو دریافت کیا مگر راہب اور فقیہ روز افزوں شدت سے اس کی مخالفت  
 کرتے رہے۔ ارسطو طائیفی فلاسفہ ڈر کے مارے گیلیلیو کی دور بین میں جھانکتے  
 بھی نہیں تھے کہ کہیں تغیرات افلاک کا تکلیف دہ نظارہ ان کی آنکھوں  
 کے سامنے آجائے اور قدیم نظام کائنات میں ان کا اعتقاد متزلزل ہو جائے۔  
 گیلیلیو کا یہ کہنا صحیح تھا کہ اگر خود ستارے آسمان سے اتر کر شہادت دیں تو  
 اس کے مخالفین کو یقین نہیں آئیگا اس کی یہ ثابت کرنے کی کوشش باطل  
 رائے لگاں گئی کہ اس کے خیالات انجیل سے متناقض نہیں ہیں۔ اگر وہ پاؤ داہی  
 میں رہتا جو وینس کے زیر عنان تھا تو بے شبہ اس کی ذات محفوظ رہتی لیکن  
 زیادہ فرصت اور بہتر آمدنی کے لالچ میں اس نے فلورنس کے گروہ ڈیوکل  
 کے ہاں ریاضی دان کا عہدہ قبول کر لیا جہاں وہ آسانی سے روم کی گرفت  
 میں آ گیا۔ محکمہ احتساب دینی نے سلسلہ میں ایک اہم قدم اٹھایا کہ کپریس  
 کی کتاب کو جب تک کہ اس کی ترمیم نہ ہو جائے کتب ممنوعہ کی فہرست میں  
 داخل کر دیا اور اس کی تعلیم کو منع کر دیا۔ گیلیلیو کو کارڈینل بلازسن کے  
 سامنے بلایا گیا اور کیتھولیکوں کا بیان یہ ہے کہ اس کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ اس  
 عہدہ تعلیم کی حمایت اور اشاعت نہ کرے لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں  
 ملتا کہ واقعی ایسا حکم دیا گیا۔ تاہم اس وجہ سے گیلیلیو نے اپنی تحقیقات ترک  
 نہیں کی وہ ارسٹاروئل کے متعلق اس کی تحقیقات سے جیساٹ Jesuit فرقے  
 سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور یہ تمام فرقہ متحد ہو کر اس کے خلاف کھڑا ہو گیا۔  
 اس کے علاوہ وہ ان دونوں نظاموں کی مخالفت کی پوری تشریح میں اس  
 نے بے حد محنت سے کام کیا جس کے متعلق وہ اپنی پہلی کتابوں میں کئی بار  
 اعلان کر چکا تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اگر فرضی اور غیر قطعی طور پر اپنے  
 خیالات ظاہر کرے تو کسی قسم کا خطرہ نہیں اس نے وہی طریقہ اختیار کیا جو  
 اوسیاںڈر Osiander نے کوپرنیکس کی کتاب چھاپتے ہوئے اختیار کیا تھا ۱۶۳۲ء



میں گیلیلیو کی مشہور کتاب شائع ہوئی جس کے سرورق پر یہ عنوان تھا: *De Motu Antiquiorum Philosophorum* اور کچھ نئی افکار پر بحث کی گئی ہے اور ہر ایک کے فلسفیانہ اور فطری وجوہ پیش کئے گئے ہیں لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا گیا۔ اس مکالمے میں تین شکامین میں گیلیلیو کے دو دوست سالویاتی *Salviati* اور ساگریدو *Sagredo* سیمپلیو *Simplicio* ارسطو کے فلسفہ کا نمائندہ۔ سالویاتی محتاط اور تقاد محقق ہے وہ اصول پیش کرتا ہے لیکن کون کون سے شخصیات اس سے اخذ نہیں کرتا لیکن شعلہ مزاج ساگریدو کو روکتا تھا متنازع رہتا ہے جس کی زبان سے گیلیلیو اپنے آزاد ترین خیالات کو ادا کرتا ہے تاکہ جہاں کہیں ضرورت ہو سالویاتی کے ذریعے سے ان کو واپس لے لے لیکن ہر پڑھنے والا مصنف کے رجحان خیال سے آسانی واقف ہو جاتا ہے اور روما والوں کو بھی اس سے کوئی دھوکا نہیں ہوا۔ یہ کتاب ممنوع قرار دی گئی اور گیلیلیو کو روما بلا یا گیا۔ غالباً اس کو کوئی ایذا نہیں پہنچی کیونکہ اسے صرف ڈرایا گیا۔ لیکن ۲۲ جون ۱۶۳۳ء کو اسے گھٹنے شک کر معافی بخشی اور توبہ کرنی پڑی اور اس تعلیم کو غلط قرار دیکر واپس لینا پڑا کہ سورج کائنات کے مرکز میں ہے اور ساکن ہے اور زمین کائنات کے مرکز میں نہیں اور متحرک ہے اور قسم کھانی پڑی کہ آئندہ نہ قولا اور نہ تحریر کوئی ایسی بات کہیگا جس سے یہ نظریہ متج ہو سکے بلکہ اگر کوئی معذرتا جس پر الحاد کا شک ہو اسے میگا تو وہ ممکنہ احتساب دینی کو اس کی اطلاع دیگا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نے جھوٹی قسم کھانی گو اپنا اعتقاد اس نے ترک نہیں کیا۔ اس کا جسم توجہ سے بچ گیا لیکن اپنے اعتقاد کے اخفا کی تکلیف نے اس کی روح میں آگ لگا دی۔ گواہی باطنی ایذا کے لئے گیلیلیو کی طرح حساس نہیں تھا تاہم اس خیال نے اس کی زندگی کو تلخ کر دیا۔ اس کے علاوہ وہ بڑی مصیبت میں مبتلا رہا اور بینائی بھی خالی رہی۔ فلورنس کے نواح میں وہ ہمیشہ زیر نگرانی رہا لیکن سائنس فک خیالات میں سبک نہ رہا۔ جھوٹی قسم سے اپنی زندگی بچا کر اس نے یہ بڑا پیشہ بہا کلمہ کیا کہ اپنی



دوسری بڑی تصنیف investigations into two new sciences

دو جدید علوم کے متعلق تحقیقات شائع کی اور احتساب سے بچے کے لئے اسے ہالینڈ میں چھپوایا یہ تصنیف جس کے اندر جدید سائنس کی بنیاد موجود ہے رفتہ رفتہ خاموشی سے ادبیات میں داخل ہو گئی۔ گیلیلیو نے ۱۶۳۲ء میں وفات پائی اس کا ذہن آخر دم تک کام کرتا رہا۔ اس پر ہم ان نفاطہ نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کی وجہ سے عام ناسمجھ فکریں گیلیلیو کی اہمیت ہے

### (الف) اسلوب و اصول

گیلیلیو منطقی صورتی کے خلاف یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ فکر کی تعلیم و تفہیم کے لئے یہ ایک نہایت عمدہ آلہ ہے لیکن یہ نئے حقائق نئے الحقائق کا فروغ نہیں بن سکتی وہ کہتا ہے کہ یہ الحقائق اس وقت ظہور میں آتا ہے جب کچھ تجربات سے ہم ایک قاعدہ نکالتے ہیں اور پھر استخراج سے اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ یہ قاعدہ ہمارے دیگر تجربات کے موافق ہے۔ طریقہ تحلیل اور طریقہ ترکیبی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر استقرا سے مراد تمام ممکن امور کا امتحان اور معائنہ ہو تو استدلال استقرائی یا بالکل ناممکن ہے یا محض بے کار اگر ہم تمام امور پر حاوی نہ ہو سکیں تو اس حالت میں یہ ناممکن طریقہ ہے اور اگر حاوی ہو سکیں تو اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لئے استقرائیت اختصاصی امور کی تحقیقات کا نام لے لے ان سے ہم دوسرے امور کا استنتاج کر سکتے ہیں لیکن حقیقی ثبوت کے دریافت کرنے سے پہلے ہمیں ایک مفروضہ قائم کرنا پڑے گا کسی قضیہ کی صحت پر اعتماد کرنے سے اس کے ثبوت میں بہت آسانی پیدا ہو جاتی ہے دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ جو قاعدہ عام اصولوں سے منتج کیا جاتے جزئی امور کے امتحان سے اس کی تائید و تصدیق ہونی چاہئے۔ اس طرح سے گیلیلیو نے مائل سطحوں پر تجربات کر کے اس قاعدے کو ثابت کیا جسے اس نے اولیاتی طریقے



سے فرض کیا تھا یعنی مساوی طور پر طبعی ہوئی سرعتوں سے جو مدار پیدا ہوتے ہیں وہ اوقات کے مابینوں کی نسبت سے ہونے چاہئیں۔  
لیکن اگر استخراج اور استقرار کا اس طرح کا تقادین ضروری ہے تو ایک شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اضافات حقیقت میں اتنے سادہ نہیں ہوتے جتنے ہم استخراجی استدلالات میں فرض کر لیتے ہیں۔ ریاضی کے اصول متعارف صرف نقب العینی اشکال کے لئے صحیح ہوتے ہیں یہ حقیقی اشیاء کا تصور نہیں ہے کہ ان کی صورتیں کبھی ہندسہ کی کسی شکل کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں۔ پتھر کی بے قاعدہ صورت خود اس کی ذات کے لحاظ سے ایک کمال ہے۔ حقیقی اضافات پر تجریدی استدلال کا اطلاق کرتے ہوئے قبل الذکر کی کثرت اور پیچیدگی کا بھی خیال رکھنا چاہئے نقص ہمارے حساب میں ہے نہ کہ اشیاء کی تشکیل میں۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ خلا میں تمام اجسام ایک ہی سمت سے زمین پر گرینگے۔ لیکن چونکہ ہم بھی مطلق خلا پیدا نہیں کر سکتے ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ کس طرح زیادہ اور کم کثیف واسطوں میں یہ نسبت بدلتی ہے اور جب ہمارا تجربہ یہ ہوتا ہے کہ جوں جوں واسطہ لطیف ہوتا جاتا ہے سرعتیں قریب آتی جاتی ہے اس لئے ہم مذکورہ بالا اصول کو مصدق سمجھتے ہیں۔ اسی طرح یہ اصول ہے کہ ایک افقی سطح پر حرکت کرتا ہوا جسم ہمیشہ متحرک رہیگا۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ہم جس قدر مزاحمت دور کرتے جاتے ہیں اسی قدر حرکت زیادہ دیر تک باقی رہتی ہے۔

تجربے میں ایسی گولیوں کے دریافت کرنے کے لئے جن سے استخراجات میں روابط قائم ہو سکیں اور اس بات کے ثابت کرنے کے لئے کہ کس حد تک تجربہ استخراج کے نقب العینی مفروضات کے قریب ہے گیلیلیو کی طرح کیتی اضافات پر بحث ضرور دیتا ہے۔ صرف مطالبات کی پیمائش سے یہ فیصلہ کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ کہاں تک استخراج کے مطالبات پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے گیلیلیو کا ایک اصول تھا کہ ہر قابل پیمائش منظر کی پیمائش کی جائے۔ اور جس منظر کی براہ راست پیمائش نہیں ہو سکتی



اسے جہاں تک ہو سکے اصول پیمائش کے تحت میں لایا جائے۔  
گیلیلیو کا خاص طریقہ وہی تھا جس کا نام عرصہ دراز کے بعد  
سٹوارٹ مل نے طریق اختلاف وصف بالوصف رکھا اور جسے طریق حدود  
بھی کہہ سکتے ہیں اس طریقے سے ہم فکر مجرد اور ادراک محسوس کو یکجا کر سکتے  
ہیں اصول تقارب سے منظر محسوس اصول مجردہ کی تصوریت سے بہرہ  
ہونے ہیں بطرح افلاطون کے لئے تصور شے موجود کی نوعی مثال کا نام  
تھا اسی طرح گیلیلیو کے لئے قانون ربط اشیا کا لقب العینی بیان ہے۔

اگر قانون تجربے کے مواد کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے تو یہ امر یہی  
ہے کہ وہ علتیں جن سے کسی منظر کی توجیہ ہوتی ہے بعینہ وہی ہیں جو تجربے  
میں پائی جاتی ہیں گیلیلیو اسی اصول کا قائل ہے جسے کپلر نے عقل حقہ کے  
تعلق سے تعبیر کیا ہے اس نے نہایت دلشیں طریقے سے بتایا ہے کہ شیت  
اٹمی سے کسی چیز کی بھی توجیہ نہیں ہوتی کیونکہ اس سے ہر بات کی برابر  
آسانی سے توجیہ ہو جاتی ہے خدا کے لئے کائنات کو زمین کے گرد بھرانے  
یا زمین کو سورج کے گرد بھرانے برابر آسان ہے لیکن اگر ہم اپنے خیال  
کو متحرک بالذات اجسام تک محدود رکھیں تو مذکورہ بالا دونوں نقطہ نظر  
میں لمبا ط سادگی بہت فرق ہو جاتا ہے ایک طریقے میں بہ نسبت دوسرے  
طریقے کے بہت زیادہ قوت صرف ہوتی ہے لامحدود کے سامنے تمام  
محدود اختلافات ناپید ہو جاتے ہیں لیکن دو محدود اشیا کے باہمی مقابلے  
میں وہ باقی رہتے ہیں سامنے کا کام صرف محدودات کا باہمی مقابلہ  
ہے اگر سمجھنے کی طرف مراعہ کیا جائے تو ہر بات مساوی طور پر قابل  
تسلیم ہو جاتی ہے اور ہمارے پاس کوئی معیار باقی نہیں رہتا۔ علاوہ انہیں  
ہم اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ فطرت اور خدا کی ہر آفرینش معجزہ  
ہے خواہ اس کی فطری توجیہ بھی ممکن ہو۔

اس طریقے سے نہ صرف دنیا کی بلکہ حیاتی توجیہ فطرت بھی خارج  
از بحث ہو جاتی ہے اشیا کے ایک دوسرے پر اثر مثلاً کشش مقناطیسی



کی توجہ ہم اثری سے کرنا بہت سے سوالات کو ایک آسان لفظ کے ذریعہ سے برطرف کر دیتا ہے۔ اسی طرح کشش نوین بھی محض لفظ ہی لفظ ہے جس حقیقت میں نہ یہ معلوم ہے کہ کوئی قوت پتھر کو زمین کی طرف کھینچتی ہے اور نہ یہ کہ چاند کو زمین کے گرد کیا چیز ایک دائرے میں گھماتا ہے اور نہ یہ کہ جب ہم پتھر کو ہاتھ سے پھینکتے ہیں تو وہ کس قوت سے آگے بڑھتا جاتا ہے اسی لئے گیلیلیو اس مفروضہ کو رد کرتا ہے کہ چاند کا اثر مدد جزیرہ ہوتا ہے۔ یہاں پر صفات پنہاں کے خوف نے اس کو راہ راست سے بھٹکا دیا۔

### (ب) جدید نظام کائنات

باد و آواز کے کہ مکالمات میں گیلیلیو بار بار کہتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید میں سے کسی ایک نقطہ نظر کے حق میں فیصلہ کرنا نہیں چاہتا لیکن اس کا اپنا نقطہ نظر صاف ظاہر ہو جاتا ہے خواہ وہ ہیں اس کے خطوط سے نہ بھی معلوم ہوتا۔ وہ کوپرنیکس کا مدافع ہے کہ اپنے حواس کی شہادت کے باوجود وہ اس یقین پر پختہ ہو گیا اور قائم رہ سکا کہ زمین حرکت کرتی ہے خود اس نے اپنی ہیئت انکشافات کے ذریعے سے متعدد مشاہدات پیش کئے کہ کائنات کے متعلق ارسطو کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ دو عالموں میں منقسم ہے ایک سماوی اور غیر متغیر اور دوسرا زمینی اور متغیر سورج کے داغوں اور نئے ستاروں کے نظر آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاک میں بھی تغیرات واقع ہوتے ہیں اور گیلیلیو پوچھتا ہے کہ جس یہ حق کہاں سے حاصل ہوا کہ ہم غیر متغیر کو تغیر کی نسبت زیادہ قابل قدر سمجھیں وہ ساگر ٹیڈ کی زبانی کہتا ہے "میسری رائے یہ ہے کہ زمین اپنی اس قدر متنوع تبدیلیوں اور منت نئی آفرینشوں کی وجہ سے نہایت صاحب شرف اور قابل توصیف ہے" *Simplicio* گیلیلیو اس کا جواب دیتا ہے کہ زمین کے تغیرات ولسانوں کے مفاد کی خاطر ہو سکتے



یہ لیکن افلاک کی تبدیلیاں بالکل بے مقصد ہونگی۔ اس اعتراض کے خلاف بھی کہ کوپرنیکس کے نظریے کے مطابق کائنات میں بے انتہا وسعت تسلیم کرنی پڑتی ہے وہ اسی قسم کی دلیل لاتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ دور ترین ستاروں اور برج ثوابت کے درمیان جو لامحدود فضا ہے وہ کس کام کی ہے؟ اس کے جواب میں سالویائی علل غائبہ کے متعلق درسی بات کہتا ہے جو گیلیلیو نے ایک اور جگہ علل فطریہ کے متعلق کہی ہے کہ ہمیں بھی یہ فرض نہیں کرنا چاہئے کہ ہمیں قادر مطلق کے تمام مقاصد کا علم ہے۔ کیا خود چارے جسم میں کثرت سے ایسی چیزیں نہیں جن کے مفہوم سے ہم ناواقف ہیں جب قریب سے ہم اس قدر جاہل ہیں تو بید کے علم کا ہم کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں۔ جب ہمارے لئے یہ جانتا بھی ممکن نہیں کہ کسی ایک چیز کے ساقط و معدوم ہونے سے دنیا میں کیا تبدیلیات واقع ہو سکتے ہیں تو ہم یہ پوری طرح کس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ کوئی شے اپنے تمام ماحول پر کیا اثر کر رہی ہے۔ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کائنات کے لامحدود الجہاد سے اس کی فعلیت ہر لمحے پر ناممکن ہو جائیگی تو ہم قوت الہی کو نہایت ہی محدود تصور کر رہے ہیں۔ سوچ بخور پر بھکت ہے اور اسے لکاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہی اس کا خاص کام ہے اسی طرح خدا اور فطرت ہر فرد کی خبر گیری کرتے ہیں خواہ دنیا دہانیا لامحدود دہی ہو گیلیلیو اس کے بہت قریب تھا کہ وہ مکان کے لامحدود تصور کرے جیسا کہ بروٹو کا خیال تھا اس کو اس میں شک ہے کہ کائنات کا کوئی مرکز بھی ہو سکتا ہے اگر اس نے اس خیال کو وضاحت سے بیان نہیں کیا تو غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ بروٹو کے انجام لے اسے محتاط ہونے پر مجبور کیا۔

ہمارے لئے یہ تعجب کا باعث ہو سکتا ہے کہ کپلر کے نظام کائنات کی بحث میں گیلیلیو نے ان قوانین کو بیان نہیں کیا جنہیں نیوٹن نے قانون جاذب سے اخذ کر کے جدید نظام کی حمایت کے لئے اس قدر اہم بنا دیا غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ ان کا تعلق محض ریاضی سے ہے اور اسے یہ بات



نہیں سوچتی کہ ان سے کائنات کے باہمی طبیعی ربط کی شہادت مل سکتی ہے۔

### رج (نظریہ حرکت کے اصول اولیہ

جب یہ نظام کائنات کی تائید میں گیلیلیو سمی کوپرنیکس کی طرح سادگی کے اصول کو اپنل کرتا ہے فطرت کا کوئی عمل بے کار نہیں ہوتا لہذا وہ حصول مقصد کے لئے سادہ ترین طریقے استعمال کرتی ہے اور کم سے کم اور سادہ سے سادہ عمل سے زیادہ سے زیادہ اثرات حاصل کرتی ہے۔ اس اصول سادگی کے طفیل جسے گیلیلیو نے بطلمیوس اور ٹائٹلو کے پیچیدہ نظامات کے مقابلے میں پیش کیا اس نے طبیعیات میں مادی مظاہر کے تغیرات کے قوانین اولیہ مرتب کئے۔ اس کو یہ امر سادہ ترین معلوم ہوا کہ جب کوئی تغیر واقع نہ ہو تو ایک شے بدستور اپنی حالت پر قائم رہے۔ اس سے پہلے کیلری قضیہ قائم کر چکا تھا کہ کوئی جسم از خود سکون سے حرکت میں نہیں آسکتا گیلیلیو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ نہ کوئی جسم از خود اپنی حرکت کو بدل سکتا ہے اور نہ حرکت سے سکون میں آسکتا ہے یہی قانون جو بعد ازاں کیلر کے الفاظ کے مطابق قانون جمود کہلا گیا گیلیلیو نے اسکو بطور ایک عام قضیے کے قائم نہیں کیا اس لئے کہیں یہ بیان نہیں کیا کہ سمت اور سرعت دونوں قائم رہتی ہیں۔ مکالمات میں وہ زیادہ صرف حفظ سرعت پر بحث کرتا ہے۔ یہاں خاص طور پر افقی حرکت اس کے مد نظر ہے اور وہ فرض کرتا ہے کہ حرکت دوری اور حرکت مستقیم دونوں قائم رہتی ہیں۔ مباحث Discorsi میں اس قضیے کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے یہاں پر وہ کہتا ہے کہ حرکت اسی حالت میں بڑھ سکتی ہے جب اس میں نئی قوت کا اضافہ کیا جائے اور اسی حالت میں گھٹ سکتی ہے جب کوئی قوت اس کی مزامم ہو بالفاظ دیگر دونوں حالتوں میں صرف خارجی علتوں کے اثر سے تبدیل واقع ہو سکتی ہے۔ اگر خارجی علتوں کو نکال دیا جائے تو حرکت میں وہی سرعت باقی رہیگی جو شروع میں اس لئے حاصل کی ہے



گیلیلیو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ یہ محض ایک نظریہ ہے لیکن وہ ان تجربوں سے اس نئی صحت کا ثبوت دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس قدر خارجی مملتوں کو خارج کرتے جائیں اسی قدر زیادہ دیر تک حرکت یعنی حالت پر باقی رہتی ہے اس معاملے میں قانون اختلاف الوصف بالوصف کے اندر استقرا اور استخراج کے باہمی قائل کا ثبوت ملتا ہے اور اس میں گیلیلیو نے خود اس وجوہ کی مثال دی ہے کہ طریق ثبوت طریق انکشاف سے الگ چیز ہے۔ فطرت کی سادگی کو اپیل کرنا کوئی ثبوت نہیں ہے گویہ خیال اہم اختلافات کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔

گرتے ہوئے اجسام کی حرکت کے متعلق تحقیقات کرنے میں گیلیلیو قانون سادگی سے آغاز کرتا ہے۔ ”فطرتاً“ بڑھتی ہوئی حرکت کے مطالعہ میں ہم فطرت کے اس عام طریقے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو وہ اپنے دیگر اعمال میں بھی برتی ہے جن میں وہ نہایت ابتدائی سادہ اور آسان ترین ذرائع کا استعمال کرتی ہے۔ اس لئے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ کسی بلندہ جگہ سے گرتے ہوئے ایک پتھر کی سرعت افتاد میں متواتر اضافہ ہوتا جاتا ہے تو مجھے کیا امر مانع ہے کہ میں یہ فرض نہ کروں کہ یہ اضافہ سرعت نہایت سادہ سہل اور واضح طور پر واقع ہوتا ہے اور چارے لئے کوئی اضافہ اتنا قابل فہم نہیں ہو سکتا جتنا ایک ہی طرح سے بڑھتا ہوا اضافہ یہاں پر بھی اصول عامہ کو انکشاف اور معجزہ میں استعمال کیا گیا ہے اور انھیں ثبوت میں پیش نہیں کیا گیا۔

گیلیلیو اپنی تحقیق حرکت کو ان الفاظ سے شروع کرتا ہے ”ایک نہایت پرانے موضوع سے میں نے ایک مطلقاً نیا علم پیدا کیا ہے۔ وہ خارج طور پر گہتا ہے کہ ابھی تک کسی نے آگے گوڑھنے والے Projectile یا آزادی سے گرنے والے اجسام کی حرکت کے کینتی تغیر کے متعلق تحقیقات نہیں کی گیلیلیو کو اس امر کا احساس ہے کہ ان تغیرات کے قوانین کے انکشاف سے اس نے ایک نئی سائنس کی بنا ڈالی ہے جس کے گہرے رموز کی تہ کو پہنچنے کے لئے بڑے اعلیٰ درجے کے نفوس درکار ہیں۔“



اس علم کی پیسیں ارتقائے علم میں بڑی اہمیت رکھتی ہے پھر  
 سائنس کی بعد کی تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قوانین حرکت مادی فطرت  
 کے تمام سائنسوں کی بنیاد ہیں۔ خود گیلیلیو کے دل میں جب ہی اس کی اہمیت کا احساس  
 موجود تھا۔ وہ مکالمات میں کہتا ہے کہ وہ کبھی اس بات کو نہیں سمجھ سکا کہ  
 ایک شے کس طرح دوسری شے میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ جب کسی جسم میں  
 ایسے صفات نمودار ہوں جو پہلے اس میں موجود نہیں تھے تو وہ اس کو غیر  
 ممکن نہیں سمجھتا کہ یہ اس جسم کے محض اجزائی ترکیب کا تغیر ہو جس میں نہ کوئی شے  
 فنا ہوتی ہے اور نہ وجود میں آتی ہے۔ یہاں وہ صاف طور پر اس خیال کا  
 اظہار کرتا ہے کہ فطرت کے کیفیتی تغیرات اسی حالت میں سمجھے جاسکتے ہیں  
 جب کمیتی تغیرات ان کا باعث ہوں جس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مکانی حرکت  
 کا نتیجہ ہوں فلسفہ جدید کے لئے یہ ایک بڑا اہم سوال ہے کہ اس بڑے اصول کے منطقی  
 جس کا اطلاق کاسیانی سے کیے بعد دیگرے فطرت کے مختلف پہلوؤں پر کیا  
 آس کو کیا انداز اختیار کرنا چاہئے

### (ج) صفات حسیہ کی نفسیت

کوبرنیکس اور برہونو پر بھی یہ واضح ہو چکا تھا کہ کائنات کا جدید نظریہ  
 مسئلہ علم کی تجدید کی طرف رہنمائی کریگا کیونکہ کائنات کی جو تصویر ادراک بلا واسطہ  
 پیش کرتا ہے، عقل کے نتائج اس سے بالکل مختلف پیش کر چکے۔ گیلیلیو کے  
 ہاں اس میں اور بھی وضاحت پیدا ہو گئی۔

اگرچہ اکثر اہم مسائل میں وہ اصول سادگی کو اساسی قرار دیتا ہے لیکن  
 وہ کہتا ہے کہ فطرت کے طریق عمل کی سادگی اور سہولت کے باوجود وہ اس  
 کا قائل ہونے کے لئے نہایت پیچیدہ اور مشکل راہ کو عمل اختیار کرنی پڑتی ہے  
 جو بات ہماری سمجھ کے لئے نہایت مشکل ہوتی ہے فطرت کے لئے وہ نہایت  
 آسان ہوتی ہے۔ یہاں وجود اور اس کے علم میں ایک بین مخالفت کا پتہ



حق ہے۔ گیلیلیو کا خیال تھا کہ ہمارے واضح ترین علم یعنی علم ریاضی میں یہ عقائد ایک حد تک ناپید ہو جاتی ہے۔ یہاں علم انسانی اس جبر و تقدیر سے بہرہ مند ہوتا ہے جو موجودات کے حقائق کے متعلق خدا کے تفکرات کے پائے جاتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ جس حقیقت تک ہم بندہ پہنچتے ہیں اور بڑی محنت سے ایک نتیجے سے دوسرے نتیجے کی طرف قدم اٹھاتے ہیں خدا اپنی بصیرت سادہ سے اس سے واقف ہوتا ہے۔ اس حد تک سادگی اور ہرچیز کی کافرق یہاں بھی باقی رہتا ہے علم انسانی اپنے نقطہ بحال پر بھی اپنی شدت اتفاق اور جبر کے ذریعے سے علم الہی کی سرحد تک پہنچ سکتا ہے۔ مرتبے میں انسان کے علم کا خدا کے علم کے ساتھ کوئی مقابلہ نہیں اور نہایت گہری تحقیق سے بھی یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص فطرت کے نہایت معمولی واقعات کی کڑ کو بھی پہنچ سکے سقراط علم انسانی کی اس بے کمالی سے پوری طرح واقف تھا اور اس کے باوجود وہ حائل ترین انسان شمار ہوتا ہے۔ ہستی اپنی سادگی اور بے نہایتی کی وجہ سے ہمارے علم سے جدا اور مختلف ہے۔ گیلیلیو بھی پوزنل اور برنولی کی طرح یہی تعلیم دیتا ہے کہ انسان کا بحال علم اپنی جمالت سے آگاہ ہوتا ہے۔

وجود اور علم کا مخالف مطلق اور اضافی حرکت کے اس بڑے فرق سے بھی واضح ہوتا ہے جس کا گیلیلیو بھی کوپرنیکس کے تمام پیروؤں کی طرح قائل تھا۔ ہمیں حرکت کا تصور صرف کسی ساکن شے کی نسبت سے ہو سکتا ہے۔ جو حرکت بہت سی اشیاں مشترک ہو تو ان کی باہمی نسبت سے اس کا ہوتا اور نہ ہونا برابر ہے۔ کائنات کے قدیم تحلیل میں چپ چاپ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ کائنات مطلق اور مکان مری ایک ہی شے ہے لیکن اب فکر نے ایک نئی راہ نکالی اور اسے یہ امر متحقق ہوا کہ مکان مطلق جو تمام مادی اشیا کا غیر متحرک حامل ہے اور اک جسم کا مرکز نہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ بظاہر غیر متحرک دھماکے اپنے سے خارج کسی نقطے کی نسبت سے متحرک ہو اور وہ خارجی نقطہ خود اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متحرک ہو اور اسی طرح چلا چلے۔ کوپرنیکسیت میں



بحیثیت مجموعی خصوصاً گیلیلیو جیسے صاحب فراست شخص کے لئے اضافیت کے علمیا قی قانون کے اطلاق کے لئے بہت سے مواقع موجود تھے فلسفہ مشائی افلاکیں اور تئیرات کا قائل نہیں تھا لیکن اسے اتنا تو ماننا پڑا تھا کہ سورج اور ستارے طلوع اور غروب ہوتے ہیں اور اختلاف میل و نہار حقیقی تئیرات ہیں گیلیلیو کا کلمات میں کسی دوسرے قائل کی زبانی اس کے متعلق کہتا ہے۔ یہ تمام تئیرات فقط زمین کے نقطہ نظر سے ہیں زمین کو خیال سے نکال دو تو نہ طلوع ہے اور نہ غروب نہ خط نصف النہار اور نہ دن اور نہ رات۔

جیسے اس انداز سے افلاک کے تئیرات کے تمام سلسلے کوئی اختلافی کیفیت باقی نہیں رہتی برتھ کی توجیہ ناظر کے نقطہ نظر سے ہوگی اسی طرح گیلیلیو نے مظاہر ارضی کے متعلق بھی اختلافات کو مسرور و مضمیٰ کر کے بجائے نفسی قرار دیا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ وہ مادے کی تئیرا بہت کا قائل نہیں تھا اور صرف اس کے ذرات کی تبدیلی ترکیب کو ماننا تھا۔ اس خیال کے اندر صفات حسیہ کی لفظیت کا اصول مضمر تھا لیکن گیلیلیو نے اس اصول کو اور زیادہ معین صورت میں بیان کیا ہے۔ اپنی ہیئت کی ایک مناظرانہ تصنیف کے ایک قابل داد حصے میں وہ کہتا ہے کہ جو صفات ہمیں لازماً اشیا کی طرف منسوب کرنی پڑتی ہیں وہ ان کی شکل حجم، حرکت یا سکون ہیں، ان صفات کو ہمیں وہ حقیقی یا ادلی صفات کے نام سے تعبیر کرتا ہے جو ہمارے تخیل کی کوئی کوشش اشیا سے الگ نہیں کر سکتی برخلاف اس کے جو اس کے ایک نقص کی وجہ سے ہم ذائقہ، بو، رنگ اور حرارت وغیرہ کو اشیا کی صفات مطلق سمجھتے ہیں یہ محض نام ہیں جو ہم اشیا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ہم میں خاص خاص احساسات پیدا کرتی ہیں حقیقت میں ان کا مقام اشیا میں نہیں بلکہ محسوس کرنے والے جسم میں ہے۔ محسوس کرنے والا وجود نہ ہو تو یہ تمام صفات ناپید ہو جائیں۔ ہم نہایت آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ نقطہ علم اُس طریق استہلال کے متوازی ملتا ہے جو جدید نظام کائنات کی حمایت میں استعمال کیا گیا جس وقت جدید علمیات ادما ئیت کی غلامی سے آزاد ہوئی تو یہ نظریہ اس کے لئے بہت اہم ہو گیا۔



# پانچم

فرانسس بیکن ویرولی

FRANCIS BACON OF VERULAM

(الف) پیش روان بیکن

جدید سائنس نے جس کی تاسیس عملی زندگی کے تجربات اور ایجادات کے اثر سے ہوئی، لازمی طور پر روایتی منطق کی توسیع کی طرف رہنمائی کی۔ ان لوگوں میں بھی جو ان حالات سے خاص طور پر متاثر نہیں ہوئے تھے جن سے جدید سائنس پیدا ہوئی مثلاً اسیستی حلقوں میں بھی پندرہویں اور سولہویں صدی کے دوران میں ایک نئی منطق کی ضرورت کا احساس ترقی کرتا رہا اس ضرورت سے مساعی اصطلاح کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا پیش نامے اور تنقید و نشانہ کی جاتی تھیں کہ اب مدرسہ منطق کی جگہ کیا رکھنا چاہئے جبکہ معلوم ہو گیا ہے کہ یہ اور کسی کام کی نہیں۔ سوائے اس کے کہ مسلم اور مستند مقدمات سے صوری نتائج اخذ کرے ازمنہ متوسط میں منطق سے یہ کام لیا جاتا تھا کہ دینیات اور انظر یہ حقوق کی حمایت کرے اور ان دونوں میں مقدمات مسلم اور مستند شمار ہوتے تھے۔ اصطلاح کی تمام کوششیں بیکن پر آکر ختم ہوئیں شخص جسے اکثر تجربی سائنس کا بانی کہا جاتا ہے، ہوسٹی کی طرح اس تعریف کا مستحق



نہیں کہ اس نے ایک ارض موعود دریافت کی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بصیرت اور پیش بینی موجود تھی اور اس نے اکثر ایسے الہامی خیالات کا اظہار کیا جن سے انسان کی راہ تحقیق منور ہو گئی۔ علاوہ ازیں اس کو پورا احساس تھا کہ وہ درحقیقت کاکس درجہ مخالفت ہے لیکن ارض موعود کو پہلے سے ونسی کید اور گیلیلیو فتح کر چکے تھے گو وہ اس سے آگاہ نہیں تھا وہ کس نفسی سے کہتا ہے کہ میں خود سپاہی نہیں بلکہ ایک مناد یا رجز خواں ہوں جو جنگ پر آمادہ کرتا ہے لیکن جدید تجربی سائنس کے بانیوں کو اس کی ضرورت نہیں تھی کہ اس کے ڈھکے کی چوٹ ان کو نادہ پیکار کرے۔ لیکن اس سے تاریخ فلسفہ میں لیکن کی اہمیت مفقود نہیں ہوتی۔ جدید سائنس کی پیدائش کے دوران میں جو خیالات اور اسیدیں طبعی میں موجزن تھیں وہ غیر معمولی طور پر لیکن کا جزو طبیعت تھیں۔ گو اس کی تائیس میں اس کا کوئی حقد نہیں لیکن وہ اسی فضا کا انسان ہے جس میں جدید سائنس نے نشو و نما پایا اور اس نے یہ پیش گوئی کی کہ اس سائنس کا انسانی زندگی پر لازماً نہایت گہرا اثر ہو گا۔ اس زمانہ عبور میں دیگر تمام مفکرین سے زیادہ لیکن کو اس حقیقت کا واضح شعور تھا کہ افکار و اعراض میں ایک اساسی تبدیلی کا ہونا لازمی ہے اس وجہ سے ہمیشہ اس کی عظمت و شہرت برقرار رہی اگرچہ اس کے ہموطنوں نے اس کی ستائش میں ایسا مبالغہ کیا ہے کہ نہ اس کی لقمانیت اور نہ اس کی شخصیت اسے اس کا مستحق بناتی ہے۔ اس شخص کی زندگی اور اس کی لقمانیت پر غور کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سولہویں صدی میں اس کے پیشرووں کے متعلق مختصر کچھ بیان کیا جائے گا

(Pierre de la Ramée) پیر دالارامے جے پطرس رامس بھی

کہتے ہیں انہیں کے گردہ میں سے تھا سولہویں صدی کے وسط میں وہ ارسطو طالیسی منطق سے دست و گریباں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی یہ کوشش ماقبل کی صدی کے ان سلسلہ سماعی کی ایک کڑی تھی کہ منطق کو



عملی اطلاق خصوصاً خطابت کے قریب لایا جائے اور وہ خود اقرار کرتا ہے کہ وہ اگر کولا (Agricola) اور سٹورم (Sturm) المانی انجین اور علمائے درسیات کا پیر ہیں منت ہے۔ لیکن وہ اس میلان کا نہایت طبع اور فصیح اور بلیغ نمائندہ تھا اور اس لئے اس پیکار کو اس ہمت و استقلال سے برقرار رکھا کہ ایک حد تک اس کی وجہ سے مغربی یورپ کی یونیورسٹیوں میں مدرسیت کی حکومت متزلزل ہو گئی۔

اگست ۱۵۱۵ء میں فرانس کے شمال مشرق میں ایک کوئلہ ساز کے گھر میں پیدا ہوا۔ اس زمانے کے مناظرانہ طریقے کے مطابق اس کے مخالفین اکثر اس کو یہ طعنہ دیتے تھے کہ ایک کوئلہ ساز کا بیٹا ہے لیکن خود اس کے لئے یہ امر باعث شرم نہ تھا نہ اس لئے کہ باوجود اب خستہ حال ہونے کے وہ شریف و امیر خاندان میں سے تھا بلکہ اس لئے کہ اپنے ذوق علم سے اس نے دنیا سے علم میں بلند مرتبہ حاصل کیا ہے۔ اس نے اپنی زندگی پیرس کے ایک دو تہمند طالب علم کی ملازمت سے شروع کی جب وہ اپنا دل بھر کا کام ختم کر چکا تھا تو رات کو مطالعہ کرتا تھا پہلے پہل اس کی طبیعت مدرسہ منطبق کی طرف راغب ہوئی لیکن اس سے اس کی طبیعت کو کچھ تشکیں نہ ہوئی اور جب وہ افلاطون کے مکالمات سے آشنا ہوا تو اس کی طبیعت میں بڑی سرگرمی اور ذوق پیدا ہوا اور اس نے محسوس کیا کہ ان مکالمات میں بہ نسبت ارسطو کی منطق کے فکر کی حقیقی اور زندہ فعلیت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے۔ ۱۵۳۶ء میں اس نے ایم۔ اے کی ڈگری کے لئے جو مقالہ پیش کیا اس میں اس انقلابی خیال کی حمایت کی کہ ارسطو نے جو کچھ کہا ہے سب غلط ہے پیر و ان ارسطو ہے حد جزبہ ہوئے اور جب اس نے منطق قدیم کی تفصیل تنقید کی تو اور بھی زیادہ تلملائے۔ یونیورسٹی نے یہ تقاضا کیا کہ رائس کی لقائیف کی اشاعت روک دی جائے کیونکہ وہ دین اور اس عاصی کا دشمن ہے اور نوجوانوں میں خطرناک جدت پسندی پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ فرانس اول نے رائس کی کتابوں کے خلاف فرمان شائع کیا اور رائس کو حکم دیا کہ



وہ ارسطو اور دیگر متقدمین پر حملہ نہ کرے لیکن چوتھی دوسم کے عہد میں راس کو پھر درس دینے کی اجازت مل گئی اور اس نے دارالعلوم فرانس میں اپنا کام شروع کر دیا۔ قریباً دو ہزار سامعین اس کے درس میں موجود ہوتے تھے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو اسیٹارڈ کے زمانے سے اس وقت تک کبھی ظہور میں نہیں آئی تھی۔ ۵۵۵ء میں راس نے اپنی (Dialectics) منطق فرانسیسی زبان میں شائع کی۔ اس کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ پیشتر اس کے کہ ہم اس کے لئے قوانین بنائیں ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ خود فطرت عقل و فکر کو کیسے استعمال کرتی ہے۔ اس لئے وہ دور اولیوں کے حکما کی طرف رجوع کرتا ہے جن کے پاس کوئی مصنوعی منطق نہیں تھی نہ صرف ان حکما بلکہ زمانہ سلف کے بڑے بڑے اہل سیاست خطیب شعرا اور ریاضی دانوں کی تصانیف میں ملکہ فکر کا خود استعمال ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں قوانین فکر کا استعمال غیر شعوری ہے راس کے انیسویں ذوق کو اس سے تسکین ہو گئی کہ متقدمین کا مطالعہ اس طرح سے منطق کے لئے کارآمد ثابت ہوا۔ اپنے انیسویں پیشروں کی طرح اس کے نزدیک بھی منطق کے دو بڑے وظائف ہیں۔ اولی دلائل کا دریافت کرنا اور دوم مضمون یا نتیجے کے ثبوت اور وضاحت و تعیین کے لئے ان دلائل کا اطلاق جو تصدیق کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے۔ اسی لئے تصدیق کو اس کے بعد کے زمانے کی اصطلاح میں اکثر (Secunda pars petri) کہتے ہیں راس زیادہ تر منطق کے اس دوسرے وظیفے خصوصاً نظریہ قیاس میں لگا رہا اور یہاں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے ارسطو جیسی منطق سے کچھ زیادہ اختلاف نہیں یہ امر کہ اس کی اصطلاح محض صوری ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے تقسیم بالاشعار پر زیادہ زور دیا ہے خواہ کوئی مضمون ہو اس کی تشریح کو وہ ہر مقام پر دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے کیونکہ اصول منطق کے مطابق ہر محمول کے متعلق دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں یا وہ صحیح ہے یا غیر صحیح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں وہ ایک نئی مدرسیت پیش کرتا ہے۔ تاہم صحیح ہے



کہ رائس کے دل میں بڑی زبردست خواہش تھی کہ فطرت کی طرف رجعت کی جائے اور اس نے تشریح و تبیین کو مختصر کر کے اور اس بات پر زور دے کر کہ فن کا مدار ہمیشہ فطرت پر ہونا ہے علم کی بڑی خدمت کی لیکن بجائے اس کے کہ فطرت کو فکر زندہ میں تلاش کرے وہ اسے مستفیدین کی تقاضی میں تلاش کرتا تھا۔ اسے نفسیات فکر کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں تھا اور اس کا طریق فکر کا بیان اس قابل نہیں تھا کہ جدید سائنس کے دستور العمل کے لئے نمونہ بن سکے۔

رائس جس نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کر لیا تھا ۱۷۵۷ء میں سینٹ بلو تھو لیس کے قتل عام میں مارا گیا یہ ناممکن نہیں ہے کہ کسی متعصب مدرس نے اس کے قاتلوں کو اس کا پتہ دیا ہو۔ کیونکہ ملک طالب علموں نے اس کی لاش کے اعضا کو کاٹ ڈالا۔

اس کی فوٹو ذہنیہ کی تعلیم کی اصلاح نے غیر مالک میں بھی اس کے لئے راستہ بنایا۔ اس کی تعلیم جرمنی، سکاٹلینڈ اور سوئٹزرلینڈ میں پھیلتی پھلتی رہی۔ کیمبرج یونیورسٹی میں سرگرم مدرس اور صوفی اویبرارڈی (Everard Digby) نے جو غالباً لیکن کا اتالیق تھا اس کی مخالفت کی لیکن انگلستان میں اس کو ولیم ٹمپل (W. Temple) ایک جوشیلا حامی بھی مل گیا جس نے اس کو اس ملک میں فتح منڈ کیا اور مدرسیت کے خلاف جس کی بحث جلسے میں میلان حریت کی بنیاد ہے جو اس وقت سے لیکر آج تک ہمیشہ کیمبرج کی ایک خصوصیت رہی ہے اور اس کے مقابلے میں آکسفورڈ ہمیشہ قدامت پرست رہا ہے۔ ٹوگبی اور ٹمپل کی اسلوب فکر کے متعلق زور شور کی بحث بہت توجہ اٹکھڑ ہوئی اور لازمی طور پر لیکن کے ارتقاء فکر پر اس کا بہت اثر ہوا ہو گا۔

جب شمالی اور مغربی یورپ میں رائس کے خیالات مفکرین کے دلوں میں گھر کر رہے تھے تو صحیح اور یقینی علم اور حقیقی فطرت کی ایک پانڈارہ سائنس کے قائم کرنے کی خواہش اکثر طبیعتوں میں موجزن تھی۔ ٹیلیس اور



کہا پلا اور کسی حد تک برو نو کی لقانیف سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔  
روایتی علم کی گہری تنقید کی ایک نہایت عمدہ مثال جس میں نہایت  
وضاحت سے یہ بتایا گیا ہے کہ کسی بات کو صحیح طور پر جاننے کے کیا معنی  
ہوتے ہیں اور اس نصب العین تک پہنچنے کے لئے انسان کس قدر  
عاجز ہے۔ (Tractus de multum nobiti et prima Scitiae Frauz Sanchez A Treatise

universali scieintia quodnitial Scitic Frauz Sanchez A Treatise

(on the Noble and High Scieince of Nescience) یعنی "جہالت کا بلندہ  
اور شریف علم" میں ملتی ہے جو سائنس میں شائع ہوئی۔ سائنچے ایک انہ لسی  
طیب کا بیٹا تھا جس نے بوروڈ میں سکونت اختیار کر لی تھی اور وہ خود  
پہلے مول سپیلے (Montpellier) اس کے بعد تولوز (Toulouse) میں طب کا  
پروفیسر تھا۔ اگرچہ بظاہر اس تصنیف کے عنوان سے سائنچے مستحکم معلوم  
ہوتا ہے لیکن محض اسی پہلو سے اس کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا ناش غلطی  
ہو گئی۔ اسے فطرت انسانی اور خصوصاً علم انسانی کے نقص کا بڑا اگہرا  
احساس تھا۔ لیکن تشکیک اس کے لئے مقصد نہیں بلکہ ذریعہ علم تھا۔  
اس کی ارتقائی تصنیف مختلف مضامین پر تجرئی لقانیف کے سلسلے کی محض  
ایک تمہید ہے۔ وہ اسلوب علم پر بھی ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا  
تھا اس کے نزدیک فکر فیصلہ کے ساتھ مشاہدہ و تجربہ حصول علم کا بہترین  
ذریعہ ہیں اس کا مقولہ ہے "خود اشیا کی طرف رجوع کرو" لیکن اس سمت  
میں مزید ترقی کے متعلق اس میں وہ اُمید غلیم نہیں پائی جاتی جو اس  
کے معاصرین کے لئے جو صلہ افزا تھی وہ دیکھتا تھا کہ چھوٹی سی چھوٹی چیز  
میں کتنے نعمات اکٹھے ہوئے ہیں کائنات میں تمام اشیا ایک دوسرے  
سے باہمی ربط رکھتی ہیں اور کائنات لامحدود ہے اسی وجہ سے وہ اشیا  
کے کامل علم کو ناقابل حصول سمجھتا ہے۔ فلسفہ فطرت کے متعلق اس نے  
جو کوششیں کیں اور جو ہیں فلیسوف اور بینکین کی یاد دلاتی ہیں۔ اس کے  
دو سی تشکیک حاصل نہیں ہوئی جیسی مؤخر الذکر دو محققین کو کہ



صرف ایک امر میں سانچے، میکن اور رائس دونوں سے زیادہ حقیقت ہے۔ وہ نفس انسانی میں تمام علم کے ماخذ پر غور کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ کسی خارجی شے کا علم میری اپنی کیفیات اور اعمال کے علم سے زیادہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ میری اپنی ذات کا علم براہ راست اور بلا واسطہ ہے۔ اور خارجی علم کبھی ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق میرا یقین زیادہ دائمی ہے کہ ایک خیال یا خواہش یا ارادہ مجھ میں موجود ہے نسبت اس کے کہ خارج میں کسی محسوس شے یا شخص کا ادراک کرتا ہوں لیکن دوسری طرف یہ بات ہے کہ باطنی تجربے میں ظاہری تجربے کے مقابلے میں وضاحت اور اتفاق کم ہے اس طریق فکر کی وجہ سے سانچے کی نظر اور ڈیکارٹ کا پیشہ ہے لیکن نہ کیا نظر اس خیال کو مشربا کا اور نہ سانچے۔ یہ کام ڈیکارٹ کے لئے مخصوص تھا۔

میکن نے نہ صرف علم کے نقائص بتائے بلکہ صحیح طریقے کی طرف رہنمائی بھی کی اور یہ کام اس نے اپنے سے پہلے اسیسین اور تھرمین کی نسبت زیادہ صفائی سے کیا جنہوں نے منطق میں اصلاح کی کوشش کی تھی اور اس کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ میکن ایک مخصوص شخصیت کا آدمی تھا اور انگلستان کی سیلاب و شل اور مرض زندگی اس کا گہوارہ تھی۔ اس کے پیش رو نہ صرف حکما اور سائنس دان بلکہ فطرت کے عمل محقق انجینیر جہاز راں اور مہم ور تھے کو

### دب میکن کی زندگی اور شخصیت

میکن کی سیرت کے متعلق ہمیشہ اختلاف رائے رہا ہے نہ بحیثیت ایک اہل فکر بلکہ بحیثیت انسان کے بھی وہ کبھی مورد الزام رہا ہے اور کبھی اس کی حمایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے صفات میں اور اس کے روزناموں کو کچھ سال پہلے کر شائع ہوئے تھے نوٹ پرچھنے کے بعد یہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں رہ سکتا۔



ان میں اس نے ایسی صاف گوئی برقی ہے کہ اس کے متعلق کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہیں رہتی خصوصاً جب ہم ان بلا واسطہ یا بلا واسطہ اثبات کو ان خصوصیات سیرت سے مقابلہ کر کے دیکھیں جو اس کی فلسفیانہ گفتگو سے ظاہر ہوتے ہیں تو

فرانسس بیکن (۱۵۶۱ء) میں پیدا ہوا وہ نکولاس بیکن کا بیٹا تھا جو کلہ الزبتھ کا مہر بردار تھا اور وزیر اعظم برلے (Burleigh) کا بیعتیجا تھا کیمرج میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جہاں غالباً ڈیگری مدرسیت میں اس کا معلم تھا وہ ایک سفارت کے ساتھ پیرس چلا گیا۔ اس کے باپ کے جلدی انتقال کرنے کی وجہ سے اس کی تمام سہری امیدوں پر پانی بھر گیا۔ چھوٹا بیٹا ہونے کی وجہ سے اسے اپنی زندگی کے لئے خود راستہ بنانا پڑا۔ اس کے عم مقتدر نے اس کے لئے کچھ نہ کیا۔ قدرت دولت اور عزت کی خواہش اس کا مایہ حیات تھی گو اس کی زندگی کے اور محرکات بھی تھے۔ اپنی ایک ابتدائی کتاب (Conference of Pheasure 1512) میں وہ کہتا ہے کیا تاثرات کی لذتیں جو اس کی لذتوں پر اور عقل کی لذتیں تاثرات کی لذتوں پر فائز نہیں ہیں ایک سچی اور فطری لذت ہے جس سے طبیعت کبھی سیر نہیں ہوتی اور صرف علم ہی ایک ایسی شے ہے جس سے طبیعت ہر قسم کے اضطراب اور آشفتگی سے پاک ہو جاتی ہے۔ آرزوئے علم اور خواہش دولت و اقتدار و وقار اس کی طبیعت میں یکجا موجود تھیں اور وہ ان چیزوں کو علم کے ماتحت قرار دیکر اپنے لئے جائز سمجھتا تھا وہ اپنے بڑے بڑے سامعینک منصوبوں کو معرض عمل میں لانے کے لئے دولت و قوت کا طالب تھا وہ علوم کی کمال تجدید چاہتا تھا۔ یہاں ہمیں اس کی سیرت کے ایک تیسرے عنصر کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے جو اس کی لطافت میں اکثر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی اس کا ذوق اور خود اعتمادی۔ اس کے سامنے ایک عظیم الشان کام تھا جس کے لئے بڑے ذرائع درکار تھے اس لئے وہ اپنی سرکاریں کو قابل معافی سمجھتا تھا اور اپنے مقصد کی نظارہ سوز روشنی میں کینگیل تک



اُسے نظر نہیں آتی تھی اپنی توجہ پر کاربند ہونے اور اسے کامیاب بنانے کے لئے فرصت اور مشاہدات و استخبارات جمیا کر لینے کے ذرائع درکار تھے۔ اسی لئے اس نے سیاسی خدمت اختیار کی لیکن اس کا بھی وہی حال ہوا جو اس سے پیشتر میکاؤلی کا ہوا۔ سچا یعنی کہ ذرائع جن کی آمد دگی کو مستفید کی پاکیزگی سے پاکیزہ کرنا چاہتا تھا خود مقصد پر غالب آگئے مقاصد و ذرائع کا اتنا لمبا چوڑا پہل نامہ بنانے کی بجائے اگر وہ اپنے اکابر معاصرین کو گوبرا بے غلٹ گیلڈ اور گیلیلیو کی تصنیف کو بغور مطالعہ کرتا تو اسکو غور فکر اور مستقبل کے کام کی تائیس کے لئے کافی مواد مل جاتا۔ گراڈل تجاویز نے اس کو غلط راستے پر ڈال دیا اور اس ذوق عظمت نے اُس زوئے اقتدار کے ساتھ مل کر اس کو ایسے حالات میں مبتلا کر دیا جنہوں نے اس کی سیرت کو فنا کیا اور اسے تباہ کر کے چھوڑا اس میں اخلاقی احساس کی کمی تھی جو اس کے دوسرے محرکات کو حدود و اعتدال میں رکھ سکے۔ وہ اپنے مضامین میں کہتا ہے۔ طبیعت کا بہترین انداز یہ ہے کہ انسان کی شہرت تو یہ ہو کہ وہ صاف گو ہے لیکن عادتاً اخلا پسند ہو ذرا مقبول طریقے سے دوزخی کا استعمال کرے اور اگر کوئی چارہ نہ ہو تو بہانہ سازی بھی کر لے اور ایک دوسری جگہ یہ کہتا ہے۔ ان دو صفات سے زیادہ عمدہ کوئی صفت نہیں، ایک تو یہ کہ تنقوڑا سا احق بن طبیعت میں ہو اور دوسرے یہ ضرورت سے زیادہ دیانت دار نہ ہو۔

لیکن کی فرخ جو ملگی اسے سیاسی اور دنیاوی زندگی کی طرف لے گئی اور یہاں اس کو انسانوں کے علم اور مشاہدے کا وہ مواد ملا جو اس کے مضامین میں صورت پذیر ہوا (خصوصاً اس کے مضامین اور اس کے تصنیف (De dignitate et augmentis Scentiarum) کے ساتویں اور اٹھویں دفتر میں) وہ کیا ویل کا مدح ہے کہ اس نے اس قدر رکھنے الفاظ پس اور دیانتداری سے اس کا خاکہ کھینچا کہ لوگ حقیقت میں کیا کرتے ہیں بجائے یہ کہنے کے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے۔ یہ علم ضروری ہے تاکہ فاختہ کی



کس میا زاری کے ساتھ سانپ کی زیر کی بھی اضافہ ہو جائے۔ یہاں بھی اس کے ذرائع اس کا مقصد بن گئے کیونکہ دنیاوی عروج کے لئے انسان کو اپنا کردار دوسروں کے حقیقی کردار کے مطابق کرنا پڑتا ہے اس لئے لیکن کہتا ہے کہ خبردار کبھی بدلے ہوئے حالات میں اپنے پہلے انداز پر قائم مت رہو اپنے احساسات کو موقع محل کے مطابق بناتے رہنا چاہئے علاوہ ازیں وہ انسانوں کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ ہمیشہ متبہد و مقاصد مد نظر ہونے چاہئیں تاکہ اگر ناص مقصد پورا نہ ہو سکے تو کم سے کم کوئی ادنیٰ مقصد ہی برآئے۔ یہ ایک نہایت ہی خطرناک نصیحت تھی خصوصاً اس کی اپنی سیرت کے لئے لیکن نے پہلے پہل وکالت کے پیشے میں کامیاب حاصل کرنے کی کوشش کی اس میں وہ ناکام رہا اس نے پارلیمنٹ میں حکومت کی ایک تجویز کی مخالفت کی اس لئے ملکہ کی نظر عنایت سے محروم ہو گیا۔ ایسیکس (Essex) کی دوستی نے (اگر یہ تعلق دوستی کہلا سکے، اس کو کچھ عرصے تک سخت مالی مشکلات میں مدد دی لیکن جب ایسیکس کا زوال قریب آیا تو لیکن اس سے کنارہ کش ہو گیا اور یہاں تک بے وفائی برتی کہ جب ایسیکس کا مقدمہ ہو رہا تھا تو لیکن نے ملکہ کو اس کے خلاف اپنی خدمات پیش کیں اور ملکہ نے انہیں منظور کر لیا اور چونکہ ایسیکس نے بغاوت کی ذبردست کوشش کی تھی لیکن نے اس کے خلاف شہادت دی اور اس کے قتل کے بعد حکومت کے طرز عمل کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا جس کی توجیہ اس کی عدالت پسندی سے نہیں بلکہ اس کے مضامین کے مفصل ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے مضمون پیروں اور دوستوں کے متعلق جو ۱۵۹۷ء میں نیپنی ایسیکس کے زوال کے چند سال قبل شائع ہوا) یونیاں دوستی الشاذ کا بعد دم ہے اور برابر کے لوگوں میں تو نہایت ہی کیا ہے جس کی لوگ بہت تعریف کرتے آئے ہیں۔ اگر کچھ ہے تو ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ شخص کے درمیان ہو سکتی ہے جس کے اغراض ایک دوسرے کو شامل ہوں۔ لیکن کی دوستی ایسیکس سے اسی قسم کی تھی اور



اور اس لئے بد وقت اس کا بند و بست کر لیا کہ اسکی دولت کی تباہی کسی طرح اس کے لئے ضرر رساں نہ ہو جائے یہ کہ انسان عادتاً تو یہی عمل کرتے ہیں ہر شخص اس کے متعلق جو رائے چاہے قائم کرے لیکن کم از کم وہیم ٹیل نے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جو الیکس کا معتد بہا ستھار طریق عمل اختیار کرنا مناسب نہ سمجھا اور اس وفاداری کے عوض میں بلا وطن چونا قبول کیا کہ باوجود اس کے بیکن نے ہوا کے رخ کی طرف چلنے کی بہت کوششیں کیں اس کو ملکہ الزبتھ کی حکومت میں کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ جیمز اول کے عہد میں اس کے حالات کچھ بہتر ہو گئے جس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ اس نے بادشاہ کے منظور ان نظر کو بڑی ہشیاری سے اپنے اوپر مہربان کر لیا لیکن اس کی سیرت کے تاریک پہلو نے بہت بڑے اور دور رس تاریخی نتائج پیدا کئے۔ اسے خود اس امر کا یقین تھا کہ بادشاہ کو مجلس عوام کی آئینی خواہشات کو پورا کرنا چاہیے اور اپنے اقتدار شاہی کو برت کر قوانین کو منسبط کرنا چاہئے آرگینڈس نوآبادیاں قائم کرانی چاہیں اور ایک پرنسٹن لیگ کا پیشوا بن کر امور خارجہ میں اظہار ہمت و جرات کرنا چاہئے۔ اس طریقے سے قوم کی توجہ آئینی مسائل سے ہٹ سکتی تھی لیکن ایک مشغول اور کمزور بادشاہ کے لئے جو اپنے احساس اقتدار میں کمی سے پھولا بیٹھا تھا یہ تمام باتیں ناممکن تھیں ہرٹ آف چربری (Herbert of Cherbetry) نے سیاست خارجہ کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا تو نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی دنوں بعد فرانس کی سفارت کا عہدہ اس سے چھین گیا۔ لیکن بادشاہ کے تلون کے مطابق چلتا رہا، جان بوجھ کر یا بغیر جاننے کے (جیسا کہ اوڈن ریٹ اس کے مواعظ نگار کا خیال ہے) ایک بڑا بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ زبردست احتجاج کرتا تو اس کا بہت اثر ہوتا یا بادشاہ سے اتفاق کرنے کا اجراء سے مل گیا۔ وہ آخر کار لارڈ چانسلر بیکن آف ویرلیم اور وائی کوئٹ سینٹ الہانز ہو گیا۔ اس بلند درجے پر پہنچنے کے لئے اسے نہ صرف اپنے سیاسی خیالات بدلنے پڑے بلکہ شاہی منہ چڑھوں اور مقرروں



کی بہتری کے لئے کوشش کرنی پڑی اسی بات نے ۱۶۲۱ء میں اس کو دے  
 پشکا۔ جنگلہم کے اقربا کو جو اجارے عطا کئے تھے بیکن نے ان کو معفیہ و  
 مطابق آئین قرار دیا جب پارلیمنٹ میں ان کے خلاف آتش غضب مشتعل  
 ہوئی تو بادشاہ نے تمام الزام اپنے مشیر بیکن پر دھرا اب حصے کا رخ بیکن  
 کی طرف پھرا اور اس پر رشوت ستانی کا الزام لگایا گیا اس نے فوراً  
 اقبال جرم کر لیا مجلس اعلیٰ نے اس کے تمام اغزازات چھین لئے اسے  
 بڑا سبھاری جرمانہ اور تائبہ رضائے شاہی قید کا حکم ہوا چونکہ اس کے اپنے  
 جرم کے علاوہ حقیقت یہ تھی کہ وہ بادشاہ اور اس کے منظور ان نظر  
 کی حرکتوں کا شکار ہوا تھا اس لئے وہ آسانی سے رہا ہو گیا۔ وہ صرف  
 چند روز قید میں رہا اور جرمانہ بالکل ادا نہیں کیا اپنی عمر کے آخری سال اس  
 نے تنہائی میں علمی مشاغل میں بسر کئے۔ یہ خلوت اس کو پہلے بھی بغیر اتنی  
 قیمت ادا کئے میسر ہو سکتی تھی اسے اب وہ کیفیت حاصل ہوئی جسے اس  
 نے اپنے مضامین میں نہایت قابل رشک قرار دیا تھا دو سنی سرگرم میں  
 جان دینا گرمی پیکار میں زخمی ہونے کی طرح ہے کہ مجروح اس وقت اس  
 زخم کو محسوس تک نہیں کرتا اس نے ۱۶۲۶ء میں وفات پائی اس کے  
 احباب و عوام اس سے محبت کرتے اور اس کے مداح تھے۔ اس کے  
 ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ وہ مطالعہ کا بڑا عاشق تھا اور اسے پورا یقین تھا کہ تہذیب  
 انسانی کا مستقبل تمام امیدوں سے بڑھ کر شاندار ہو گا۔ اس کی طبیعت کے  
 یہ خواص اس کی تاریک سیرت کو کسی قدر مستحضر کرتے ہیں کہ

فنا اہل سیاست اور درباری ہونے کی حیثیت اور مصروفیت  
 میں بھی اس نے مطالعہ کو کبھی فراموش نہیں کیا اپنے خاص کام کا خاکہ اس  
 نے ادا اعلیٰ عمر ہی میں تیار کر لیا تھا۔ ۱۶۰۶ء تک ایک تصنیف (Cogitaet Visa)  
 بیکن کی مشہور ترین تصنیف (Novum Organum) یعنی منطق جدید کا جو  
 ۱۶۲۵ء میں شائع ہوئی سب سے پہلا خاکہ ہے۔ اس مشہور تصنیف کو بیکن  
 نے بارہ دفعہ نظر ثانی کرنے کے بعد شائع کیا اس میں وہ علوم



کے نقائص کے متعلق تحقیقات کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ نفس انسانی کی مشرت میں کیا باتیں ہیں جو صحیح علم کے راستے میں مزارع ہوئی ہیں اور نفس انسانی کن حالات میں ترقی کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرائی طریقے کا بیان ہے۔ یہ تصنیف نامتوم ہے اور اس کی داغ بیل اس وسیع پیمانے پر ڈالی گئی ہے کہ اس کی تکمیل کے لئے بیکن کے زمانہ میں ضروری ذرائع ہیا نہیں تھے اس پر دوصدیاں گزر جانے کے بعد سٹوٹ گارٹ مل نے اس کام کی تکمیل کی جس کی انجام دہی کے لئے بیکن نے ناکافی مواد کے ساتھ کمر باندھی تھی۔ سائنس کی ایک تصنیف (Advancement of Learning) (De dignitate et augmentis Scentiarum) ترقی علم ایک ضخیم تصنیف بہادر تقائے علوم کا جو سائنس میں شائع ہوئی پہلا خاکہ ہے یہ علوم کا ایک جمگیر اور محیطی تبصرہ ہے اور اس میں بعض بیانات بڑے دلنشین ہیں خصوصاً ان کھانچوں کے متعلق جنہیں ابھی بھرنے کی ضرورت ہے۔ بیکن کی دوسری تصانیف زیادہ تر ایسے مواد کا مجموعہ ہیں جس سے اس وقت زیادہ دلچسپی نہیں ہو سکتی کہ

بیکن کے طرز تحریر میں نہایت قوت اور برش پائی جاتی ہے اور وہ اکثر نہایت عمدہ استعارے چنتا ہے لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کیسے سوچا کہ ٹیک پیر سے اس کی عاشقت تباہی جائے لیکن کا تخمیل مجرد اور ملاستی ہے اور اس میں نہ ٹیک پیر کی سی گرمی طبیعت ہے اور نہ معانی و احساس کی لطافتیں اور بار بھیاں اور نہ اس کی سی عہد بانی بالہنیت کو

علم کے شرائط اور اسلوب اور اس کی فراحتیں۔

لیکن کہتا ہے کہ سائنس کا سلسلہ شروع جب تھوڑی عرصہ گزرے اور یہ بات پختل سائنس کے متعلق جو تمام علوم کی ماں ہے خاص طور پر صحیح ہے یونانیوں نے زیادہ تر فلسفہ اخلاقی پر



اور رویوں نے فلسفہ قانون پر تمام توجہ مبذول کی اور عیسائیت کے ظہور کے بعد ذہن ترین طبیعتیں دینیات کی طرف پڑ گئیں۔ نیچرل سائنس کے لئے جسے وہ دینیات کی کنیز کہتے تھے وہ اپنی خدمت کے صرف چند لمحے صرف کرتے تھے اس پر بھی وہ اصل سوال سے غافل تھے اور وہ مقصد ان کی نگاہوں کے سلسلے نہیں سمجھا جو اس کے بار و رہنوں کے لئے ایک لازمی شرط ہے یعنی انسانی زندگی کو بہتر اور باخودت بنانا۔ علاوہ ازیں ان کے طریقے غلط تھے۔ تجربوں میں مصروف ہونا وہ نفس انسانی کے طور و قار کے خلاف سمجھتے تھے اور انکا خیال تھا کہ نفس انسانی صلحت کا نام تار و پود اپنے اندر سے پیدا کر سکتا ہے جو علوم انسان کو ماضی سے ورثے میں بیٹے تھے ان کو کافی سمجھ کر ان پر قناعت کر لی تھی۔ ماضی کے سامنے ان کا سر تسلیم خم تھا کیونکہ بڑے بڑے اہل فکر پہلے گزر چکے ہیں جنہیں قدما کہتے ہیں حالانکہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس اصطلاح کا اطلاق ہم پر ہو کیونکہ ہمارے پاس بہ نسبت ان کے زیادہ زمانوں کا مجتمع تجربہ موجود ہے۔ ایک غلط مذہبی جذبے نے اور زیادہ گمراہ کیا اور اس حقیقت کو نظر انداز کیا کہ نیچرل سائنس میں خدا کی قدرت سے آگاہ کرتی ہے جس طرح مذہب ہمیں خدا کی مرضی کا علم بخشتا ہے جس طرح ایمان سے وہ معصومیت واپس آجاتی ہے جو ذوالآدم سے زائل ہو گئی تھی اسی طرح سائنس ہمیں فطرت پر ہماری گمراہی قوت واپس دلاتی ہے۔ اپنی قوت پر بے اعتمادی اور بڑی انسانوں کے لئے سب سے زیادہ ضرور رساں ثابت ہوئی ہے۔ امید اور بڑے بڑے مسائل پر غالب آنے کے لئے جو ہمت درکار ہے وہ مفقود رہی ہے ۶

اب ہمارے لئے ہمت کرنا جائز ہے کیونکہ ہمارے نقائص ہمارے اپنے اعمال کا نتیجہ ہیں صحیح طریقہ یقیناً دریافت ہو سکتا ہے۔ اس طریقے میں عکسبوت کی طرح اپنے اندر ہی سے جال نہیں تننا جائیگا اور نہ جپونٹی کی طرح مواد ہی جمع کیا جائیگا بلکہ شہد کی مکھی کی طرح مواد مجتمع کو ہضم کر کے اس کی



ہئیت کو تبدیل کیا جائیگا اگر مواد کو بچا کر کے ہم اپنے نقصات اور پہلے سے قائم کی ہوئی آرا کو برطرف کر دیں تو جلدی فطرت کی صحیح توجیہ ہو جائے لہذا نہایت طریق عمل یہ ہے کہ واقعات کا جتنا زیادہ اور متنوع مجموعہ ممکن ہو سکے اکٹھا کیا جائے اس کے بعد نفس انسانی اپنی جبلت کے خود رو تقاضوں سے اس کی تنظیم اور توجیہ کر لیگا۔ نفس کی اس غیر ارادی فعلیت کے ادعائیں جو ضروری مواد کے جمع ہوتے ہی بروئے کار آجائیں لیکن غالباً رائس کے خیالات سے متاثر ہوا ہے جس کا نام وہ عزت سے لیتا ہے لیکن اس پر یہ الزام دھرتا ہے کہ اس کے طریقے کی سادگی سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ ان دونوں فرق یہ ہے کہ بیکن یہ سمجھ گیا تھا کہ اگر ایجاد اور فکر و رائے کو کسی نتیجہ خیز طریقے سے کام کرنا ہے تو بہت سا تجربی مواد ان کے پاس مہیا ہونا چاہئے لیکن کے نزدیک یہ ایک نہایت خطرناک غلطی ہے کہ نتیجے پر پہنچنے کے لئے جلدی کی جائے اور بجائے اس کے رفتہ رفتہ درمیانی منزلوں سے ہوتے ہوئے منزل مقصود پر پہنچیں یک دم اڑ کر یا جبت لگا کر قضایا ئے کلیہ قائم کئے جائیں۔ نفس انسانی کو اوپر لگانے کی بجائے اس کی پرواز کو روکنے کی ضرورت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ علم فطرت کے ذریعے سے جو کوئی بات ہم حاصل ہوئی ان سے انسانی زندگی کو پُر مایہ بنایا جائے۔ علم قوت ہے، کیونکہ جب ہمیں اشیا کی علتیں معلوم ہو جاتی ہیں تو ہم انہیں پیدا بھی کر سکتے ہیں۔ ایجاد اور میکافھی ہنر سے انسانوں نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو درجہ و خشت سے بلند کیا ہے اور تہذیب کے درجے تک پہنچا یا ہے ان مصیبتوں کا علاج بھی اسی طرح ہو سکتا ہے جو ابھی تک انسانوں کی تکلیف کا باعث ہیں ہمارا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ فطرت پر زیادہ قدرت اسی جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے ہمیں فطرت کی مطابقت کرنی پڑیگی لیکن یہ بیکن کے ساتھ ناالفاظی ہوگی اس کی طرف اس خیال کو منسوب کیا جائے کہ وہ سائنس کو محض اس کے عملی منافع کی خاطر لائق حصول سمجھتا تھا اس کے



نزدیک ماہیت اشیا کا تفکر ان تمام اسباب سے بالاتر ہے جو علم اشیا سے حاصل ہو سکتے ہیں روشنی میں اس لئے خوش رہتے ہیں کہ اس کی مدد سے ہم کام کر سکتے پڑھ سکتے اور ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں لیکن خود احساس نور اس کے تمام مفادات سے زیادہ دلکش ہے۔

لیکن اس مقصد عظیم تک ہم اسی حالت میں پہنچ سکتے ہیں جب کہ ہم تمام نقصات کو بالائے طاق رکھ دیں۔ خدا کی بادشاہت کی طرح سائنس کی انسانی بادشاہت میں بھی ہم اسی حالت میں داخل ہو سکتے ہیں جب ہم بچوں کی طرح سادہ معصوم ہو جائیں۔ نقصات اور پہلے سے قائم کی ہوئی رائیں برطرف کر دینی چاہئیں۔ ہمیں پہلے سے اپنے خیالات فطرت میں نہیں ڈالنے چاہئیں بلکہ بعینہ جو کچھ وہ ہے اس کی توجیہ و تاویل کرنی چاہئے۔ چنانچہ بیکن نے غلط پیش خیالیوں کا ایک مکمل نظریہ پیش کر کے اس کی کوشش کی ہے۔ یہی اس کا التباسات یا اضماع نفس کا شہ نظریہ ہے۔

ذہن کے اس تمام بت خالے کا قلع قمع کر کے اس کو ایک لوح سادہ بنانے کی ضرورت ہے جس پر اشیا اپنی صحیح فطرت کے نقوش ثبت کر سکیں۔ بیکن کے نزدیک اس قسم کے بت چار ہیں کہ بعض دھوکے انسان کی سرشت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کا وجود تمام نوع انسانی میں پایا جاتا ہے۔ اس میں غلطی بھی شامل ہے کہ ہم اشیا کو اپنی نسبت اور مماثلت سے دیکھتے ہیں بجائے اس کے کہ کائنات کی نسبت اور مماثلت سے ان کو سمجھا جائے لیکن ہمارا طریق ادراک اور اسلوب تصور و فکر معیار اشیا نہیں ہو سکتا۔ ہم طبعاً اشیاء میں اس سے زیادہ نظام اور باقاعدگی فرض کرنے پر مائل ہیں جتنی کہ حقیقت میں ان میں پائی جاتی ہے۔ ہم اشیا میں خود اپنے نفوس کی یکسانیت کے متوقع ہوتے ہیں اور جب ہم ایک رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے مخالف امور کو نظر انداز کرنا چاہتے ہیں۔ ہم میں یہ بھی ایک میلان ہے کہ تجربے سے استدلال کرتے ہوئے سبلی مثالوں سے



چشم پوشی کرتے ہیں۔ جس چیز سے ہم ایک ایک اور براہ راست متاثر ہوتے ہیں اسے ہم بہت اہم سمجھتے ہیں اور جو کچھ ہم سے بعید ہے وہی فطرت ہم اس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری طرف فطرت میں بھی ہم کو اپنے نفوس کی بیانی اور سعی پیہم نظر آتی ہے اس لئے ہم اس کی وسعت اور اس کے سلسلہ علت و معلول کو غیر محدود تصور کرتے ہیں۔ یا ہم اس پر قناعت کر لیتے ہیں کہ منظر ہر کی توجیہ کسی مقصد یا غایت سے کی جائے اس لئے علل غائیہ کو فرض کر لیتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس توجیہ کا منبع ہماری اپنی فطرت ہے نہ کہ کائنات کی فطرت۔ ایک مصدر التباس آخر میں یہ بھی ہے کہ ہمارے نتائج اکثر ہمارے احساسات اور جذبات اور ہم درجہ سے متعین ہوتے ہیں اور علم پر جذبات کا اثر اکثر غیر محسوس طریقے سے ہوتا ہے کہ

دھوکوں کا ایک اور ماخذ افراد کی اپنی اپنی مخصوص فطرت ہے افلاطون کی ایک تمثیل کے حوالے سے لیکن ان التباسات کو اصنام ظاہر کہتا ہے کیونکہ ہر فرد کی مخصوص شخصیت ایک غار کی طرح ہے جہاں سے وہ کائنات کو دیکھتا ہے اور نور فطرت کی کرنیں اس تک ایک خاص طریقے سے منعطف ہو کر پڑتی ہیں۔ یہ دھوکے پیدا کنسی میلان طبع تعلیم و تربیت میل جول اور مطالعہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ان کے اختلاف کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں اور بعض ان کی مشابہتوں کی طرف بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض جدت پسند، بعض اشیاء کے عناصر کی تلاش کرتے ہیں اور بعض مرکب مظاہر حاضر سے پرے نہیں جاتے کہ لیکن لیکن کے نزدیک سب سے خراب دھوکے وہ ہیں جو فکر برا الفاظ کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں وہ انھیں اصنام بازاری کہتا ہے الفاظ غلط زندگی اور فہم عامہ کے مطابق بنائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے سے اشیاء کے مابین جو حدود و فاصلہ قائم ہوتے ہیں وہ اکثر زیادہ صحت سے سوچنے والوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہوتے۔ غیر موجود چیزوں کے لئے



الفاظ موجود ہیں اور تجربے کے حقیقی معروضات کے لئے الفاظ نہیں تھے اس سے بہت سی لفظی بحثیں پیدا ہوتی ہیں کہ اصنام کی پہلی تین محسوس تو انسان کی سرشت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن چوتھی قسم یعنی اصنام ملعب یا تحصیل کے تحت ان نظریات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں جو تاریخی حیثیت سے لوگوں تک پہنچتے ہیں ہو سکتا ہے کہ یہ نظریات بڑی ذکاوت اور محنت سے کامیاب ہو سکیں لیکن باوجود اس کے مقصد سے دور ہوں۔ جو شخص یہ صراحت اختیار کرتا ہے کہ وہ بہت تیز رو نہ ہو لیکن وہ منزل مقصود پر یقیناً اور زود تر پہنچتا ہے یہ نسبت ایک نہایت تیز روڑنے والے شخص کے جوراہ راست سے بھٹک گیا ہو۔ ایسا بھٹکا ہوا تیز روڑنا اظہار کمال کریگا اتنا ہی مقصد سے دور تر ہوتا جائیگا۔ لیکن کے خیال میں تجربی طریقے سے جسے وہ پہلے زمانوں کی بند پروازیوں کے مقابلے میں پیش کرتا ہے، ذکاوت اور ذہنی قوت کے لئے بہت تمغہ جگہ باقی رہ جاتی ہے صحیح طریقے کی وجہ سے ذہنوں میں جو فرق ہے وہ مٹ جاتا ہے۔ اگر دائرہ ہاتھ سے بھینچنا ہو تو اشخاص کی فطری قابلیت کے فرق کی کچھ اہمیت ہو سکتی ہے لیکن برکار کے استعمال سے یہ فرق باقی نہیں رہتا۔ اصنام کی اس چوتھی قسم کو دوسری قسم سے میسر کرنا مشکل ہے کیونکہ شخصی خصوصیت کی آفرینش میں بھی لیکن مطالعہ و ادبیات اور استناد کا ذکر کرتا ہے کہ

لیکن کا نظریہ اصنام فلسفہ تنقید کا ایک جزو ہے۔ اس میں علم کے نفسی اور معروضی پہلو میں امتیاز کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یعنی کائنات میں فی نفسہ کیا پایا جاتا ہے اور ہمارا علم ہیں اس کے متعلق کیا جاتا ہے اسی قسم کی کوشش موٹین کو زائش برووگلیلیو کی تحریرات میں بھی ملتی ہے۔ بدقسمتی سے لیکن کے نقطہ نظر میں وہ مقدرانہ انداز نہیں پایا جاتا جو گیلیلیو میں خاص طور پر کوہرنگی نظریہ کے اضافیت پر زور دینے کی وجہ سے، توجہ انجیز ہے لیکن کا سیلان یہ ہے کہ تصور وادراک کے طریقے جو



ہم غیر ارادی طور پر استعمال کرتے ہیں انھیں بالکل فریب دہ قرار دے بشلاً وہ اسے جو اس کا دھوکا سمجھتا تھا کہ اشیاء ہیں ویسی معلوم نہیں ہوتیں جیسی سائنس میں بتاتی ہے۔ اس سے زیادہ اس نے کوئی گہری تحقیقات نہیں کی کہ ذہن کو ان دھوکوں سے پاک کرنا اور لوح سادہ بنانا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے جاری عام انسانی فطرت اور مخصوص خلقی انفرادیت کی حالتیں اور صورتیں اگر ہمیں معلوم بھی ہوں تو اپنے آپ کو ان سے آزاد کرنا ناممکن ہے۔ اس مقام پر میکن تناقض میں مبتلا ہو جاتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسے یقین ہے کہ ایک مرتبہ جب مواد مرتب ہو جائے تو ذہن اسے غیر ارادی طور پر اپنے مخصوص ملک باطنی سے قوانین میں منسلک کریگا لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذہن نے اپنی فطرت کے مطابق مواد کو مرتب کیا تو اس مواد پر کچھ اضافہ ہوا یا نہیں اگر ہوا تو اس طرح اپنی طرف سے اضافہ کرنے کا ہمیں کیا حق حاصل ہے ہمارے پاس اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ ہمارے ذہن کا ملک باطنی اشیاء کی حقیقت کو کمابہی پر منبیت کائنات پیش کرتا ہے اور یہ علم ہمارے ذاتی اضافات سے ماورا ہے ہوتا ہے ہم کیسے یقین کر سکتے ہیں کہ ہم حقیقت میں کسی شے کو کائنات کی نسبت سے دیکھ رہے ہیں اور ہمارا اپنا زاویہ نگاہ اس میں شامل نہیں۔ یہی مسئلہ ہے جس کو بعد کے نظریات علم نے حل کرنے کی کوشش کی لیکن نظریہ اضمحام ان سب کا پیش رو ہے۔ اور یہ اچھوتہ خاص طور پر جیج ہے کہ کوپر نیکس بروٹواور گیلیلیو نے جس بات کو اصول متعارف کی طرح بدیہی مان لیا تھا کہ فطرت ہمیشہ سادہ ترین راستہ اختیار کرتی ہے، شاید اس کا ماخذ محض ذہن انسانی ہو اور اس کا جواز بھی تحقیق طلب ہوگا

مواد کی تنظیم میں جو طریقہ برتنا چاہئے وہ استقر ہے۔ اس طریقہ پر عرصہ دراز سے عمل ہو رہا تھا لیکن اس کے عام استعمال میں میکن کو ایک اساسی غلطی نظر آئی ہے وہ القاسات نوع میں شمار کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لوگ اسفیں مثالوں پر اکتفا کر لیتے ہیں جن میں ایک منظر وقوع پذیر ہوتا



ہے اور اس منظر کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے انہیں کافی سمجھتے ہیں۔ ان کے اس قسم کے استقرا کو استقرا بطریق شمار سادہ کہتا ہے۔ وہ متقاضی ہے کہ ان کے ساتھ ساتھ سبلی مثالوں کا بھی استقرا کرنا چاہئے یعنی جن میں وہ منظر واقع نہیں ہوتا گو حالات ان شرائط کے مماثل ہیں جن میں وہ واقع ہوتا ہے۔ مزید برآں وہ یہ چاہتا ہے کہ جن حالات میں ایک منظر گھٹتا بڑھتا ہے ان کا ایک تدریجی پیمانہ ہونا چاہئے۔ اس طرز عمل سے ہم ایک منظر کی ماہیت یا بالفاظ بیکن اس کی صورت کا ایک ہنگامی تصور قائم کر سکتے ہیں۔ صورت سے بیکن وہ فطرت یا کیفیت مراد لیتا ہے جو کسی منظر کے موجود ہونے پر موجود اور اس کے مفقود ہونے پر مفقود ہوتی ہے۔ اور اس منظر کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ گھٹتی بڑھتی ہے ان شرائط کو بر طرف کرنے کے بعد جو ان تقاضوں کو پورا نہیں کرتیں ہمارے پاس صورت، باقی رہ جاتی ہے مثلاً موت کی ماہیت کی تحقیق میں ہیں اس امر کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہئے کہ وہ ڈوبنے سے واقع ہوئی یا جلنے سے یا تلوار سے یا مرگی سے یا دق وغیرہ سے۔ اسی طرح جب ہم حرارت کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہیں تو ہیں اس کے خاص انداز پیدائش یا شے گرم کی ترکیب سے قطع نظر کر کے دیکھنا چاہئے۔

بیکن پر اکثر یہ الزام لگایا ہے کہ اس کا استقرا محض اجتماع مواد ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ حالات کا جائزہ لینے اور کسی خاص سمت میں ان کے متعلق تحقیقات کرنے کے لئے عارضی مفروضات کے قائم کرنے پر بہت زور دیتا ہے۔ واقعات کی پہلی توجیہ محض ایک کوشش اور آزمائش اور کشید اولیٰ کی شراب نار سا ہوتی ہے اس قسم کی آزمائش کی ضرورت اس لئے ہے کہ نسبت مواد کے بیہولائی اجتماع کے غلطی کے واضح احاس سے صداقت تک پہنچنا زیادہ آسان ہے، بیکن کا یہ ایک نہایت مشہور مقولہ ہے۔ اس قسم کے ایک ہنگامی مفروضہ کے طور پر بیکن صورت، حرارت کی نسبت یہ فقیہ قائم کرتا ہے کہ حرارت حرکت ہے، ان عارضی



مفروضات کے قیام کے بعد وہ اپنا استقرائی طریقہ استعمال کرتا ہے اور یہ مفروضات اس کی رہنمائی کرتے ہیں اس کے بعد ہیں مشاہدے یا تجربے سے ایسی مثالیں دریافت کرنی چاہئیں جو اس مفروضے پر روشنی ڈالنے اور زیادہ صحت سے اس کو ثابت کرنے کے لئے موزوں ہوں۔ لیکن اس قسم کی بہت سی مخصوص و منتخب مثالیں بیان کرتا ہے اس کی مثالوں میں سے کچھ اس قسم کی بھی ہیں جن میں کیفیت زیر بحث ایسے حالات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جو دوسرے حالات سے جن میں وہ واقع ہوتی ہے کسی اور امر میں مشترک نہیں ہوتے، یا یہ کیفیت ظاہر نہیں ہوتی حالانکہ تمام ویسے حالات اور خواص موجود ہوتے ہیں جیسے اس کے ظاہر کرنے والی مثالوں میں موجود تھے۔ یہی طریقے ہیں جن کے لئے سٹورٹل نے بعد میں طریق موافقت اور طریق مخالفت کی اصطلاحیں قائم کیں *Instantiae viae*۔

مثلاً علی السبیل، میں لیکن وہ حالات اور تجربات بیان کرتا ہے۔ جن میں کوئی منظر ابھی برسرِ راہ ہوتا ہے یعنی وجود میں آ رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کی ماہیت نہایت آسانی سے معلوم ہو جاتی ہے۔ مثلاً بے ترتیب و غیر مستقیم ہیں ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جن میں مختلف اور بے قاعدہ طور پر واقع ہونے کی وجہ سے کوئی منظر براہ راست دریافت نہیں ہوتا بلکہ ادھر ادھر سے ہوتے ہوئے اس تک پہنچنا پڑتا ہے۔ اس قسم کے اختلاف اشکال سے کسی شے کی اصلی حقیقت زیادہ آسانی سے منکشف ہو جاتی ہے۔ اس سے نئی جلدی مثالیں وہ ہیں جن میں کچھ خواص ایک صورت اور کچھ دوسری صورت کی وجہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔

لیکن اس حقیقت کی طرف ایسا کرتا ہے کہ طریق استقرائی تکمیل کے لئے مشاہدات و تجربات کا ایک بڑا وسیع سلسلہ درکار ہے لیکن اس کی منطقی جدید *Novum Organum* مخصوص و مناسب مثالوں کی مختلف قسموں کو شمار کرنے سے آگے نہیں بڑھتی۔



لیکن کا طریق استقرائی کا تفصیلی بیان اپنے زمانے کے لئے حقیقت میں ترقی کا ایک قدم تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طریق تحقیق کے اساسی نکاتوں کو سمجھتا ہے۔ کینی تعین اور استخراج کو ادنیٰ درجے پر رکھنے کی وجہ سے وہ جدید سائنس کے بانیوں کے مقابلے میں مدغم رہا جاتا ہے اتفاقاً تجربی سائنس اس وقت ممکن ہوئی جب مظاہر کی صحیح تاب تول سے استخراج ریاضیہ کی بنا پڑی یہ صحیح ہے کہ اس کے طریق استقرائی میں کینی تعین کا بھی مقام ہے۔ مثلاً کینی، اس کے مثلاً مخصوصہ کی ایک خاص قسم میں لیکن اس کو ان کی غیر معمولی اہمیت کا احساس نہیں تھا۔ اسی لئے اس نے استخراج کی حقیر کی ہے نہایت عظیم نشان استخراج ریاضیہ ہوتے ہیں۔ گو لیکن جیسا اکثر اس پر الزام لگایا جاتا ہے، استخراج کی اہمیت کو بالکل نظر انداز نہیں کرتا دیکھدہ اول کے متعلق اس کا خیال اس کا ایک ثبوت ہے تاہم اس میں شک نہیں کہ اس کے تجربی طریقے میں استخراج کو نہایت ادنیٰ درجہ حاصل ہے یہ حقیقت اس پر منکشف نہیں ہوئی کہ استقرائی نتیجے کی صحت کا حقیقی ثبوت استخراج ہی سے ملتا ہے جو

لیکن استقرا کے طریقے سے اشیا کی ماہیت یا صورت پر کائنات کرنا چاہتا ہے لیکن اس قسم کی تعریف و تجرید معنوں میں استقرائیں کہلاتی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ایک منظر کس طرح دوسرے منظر پر منحصر ہے اس سے کوئی قانون نہیں بلکہ محض ایک تصور دستیاب ہوتا ہے جیسے فریس Fries نے اپنی تاریخ فلسفہ میں بیان کیا ہے اسے تجرید کہنا چاہئے نہ کہ استقرا۔ خود لیکن نے اس امر میں افلاطون کو اپنے لئے نمونہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس انسانی کے اصنام اور نفس الہی کے تصورات میں فرق ہے اسے موخر الذکر کی تلاش ہے۔ وہی اشیا کی صورتیں ہیں صورت ہی سے کسی شے کی تعریف ہوتی ہے اور صورت ہی حقیقت شے ہے وہ افلاطون کا مداح ہے کہ اس نے معلوم کر لیا کہ سائنس کا حقیقی مقصد صورت کا انکشاف ہے۔ لیکن افلاطون نے ایک غلطی کی کہ صورت، یا مثیل کو اشیا



سے جدا قرار دیا حالانکہ وہ جزئی مظاہر ہی میں پائی جاتی ہیں اور دوسری یہ کہ صورت متغیر کو ان کے عناصر میں تحلیل نہیں کیا۔ لیکن کے نزدیک اشیا کی سادہ ترین اور ناقابل تحلیل صفات ہی کا دریافت کرنا مقصود ہے۔

رجب، وزن، محل پذیری، وسعت وغیرہ ایسی ہی صفتیں ہیں جو اس لحاظ سے لیکن کے تصور صورت کا ترغ قدیم اور مدرسی فلسفے کی طرف ہے لیکن اس کا مفہوم اس کے ہاں بہت مختلف ہے۔ بعض جگہوں پر وہ صورت سے کسی شے کی ماہیت کا تعین اور اس کی تعریف مراد نہیں لیتا بلکہ وہ قانون مراد لیتا ہے جس کے مطابق ایک مظہر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کسی جگہ اس نے کہا ہے کہ ”صورت سے اگر فعلیت یا حرکت کے قوانین مراد نہ لئے جائیں تو وہ نفس انسانی کی ایک وہی آفرینش سے دیا وہ نہیں“ لہذا صورت حرارت وہی ہے جو مظہر حرارت کا قانون ہے اس طرح سے وہ اپنی صورت کو صورت قدیمہ سے منہر کرنا چاہتا ہے کسی مظہر کے سیدہ کرنے کے لئے ہمیں اس کے قانون سمجھنے کی ضرورت ہے لہذا نظری اور عملی دونوں لحاظ سے قانون کا دریافت کرنا نہایت ضروری ہے جب لیکن صورت، کو اشیا کے جوہر کا مظہر ان کی فطرت فاعلہ اور ان کی مخصوص صفات کا ماخذ کہتا ہے تو قانون کا یہی عمل پہلو اس کے مد نظر ہوتا ہے اخلاطوں کی صورت کو اصل علتیں سمجھتا ہے۔ لیکن کا د صورت، کو غیر شعوری طور پر بھی شے کا جوہر کہنا اور بھی اس کی آفرینش کا قانون اس کے نظریہ اسلوب کے لئے خالی از اہمیت نہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید فلسفہ کی حد فاصل پر کھڑا ہے اخلاطوں اور مدرسیین کی طرح وہ اس کا قائل ہے کہ بسیط فطرتوں، یا جوہروں کی کچھ تعداد موجود ہے جن کی ترکیب سے مختلف مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اشیا کا معین قوانین کے ماتحت ہونا ایک ایسا مقدمہ ہے جو نہ اس نے قائم کیا ہے اور نہ اس کی تحقیق کی ہے جو

صورت کے تصور کے ان دو مفہومات کو لیکن اپنے اس پر زور



دھوے سے متحد کرتا ہے کلاشیا کا جو ہر ہمیں محض اسی طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ ہم ان کے عمل آفرینش کا مطالعہ کریں اور جن کیفیات پر وہ مشتمل ہیں ان کے اندرونی رابطے پر غور کریں۔ لیکن یہ دونوں طریقے ہم کو اس سے باہر لے جاتے ہیں کیونکہ فطرت میں تغیرات بتدریج واقع ہوتے ہیں اور ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور اتنا ہلکا اور غلیل ہوتا ہے کہ جو اس کے لئے اس کا ادراک ایسا ہی ناممکن ہے جیسا ان ذرات یا سالمات کا ادراک جو غالباً اشیا کے خاصہ ہیں اور جن کے اندازہ ترکیب سے صفات یا صورت پیدا ہوتی ہیں جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں اس لئے تحقیقات کا کام یہ ہے کہ وہ اس عمل پنہاں کو دریافت کرے جو ارتقا کے ان مختلف مدارج کا رابطہ باطنی ہے ہمیں غیر مربوط اور وقتی طور پر مدراک ہوتے ہیں اور صفات حسیہ کی تہ میں جو نظام پنہاں ہے اُسے معلوم کرے۔ فطرت ہمارے واسطے اس کی قابلیت سے بہت زیادہ لطیف ہے۔ وہ حرکت جو حرارت کا جوہر ہے ہمارے ادراک میں نہیں آسکتی یہ عمل پنہاں ہمیں محسوس نہیں ہو سکتا یہی کیفیت عضویہ کے ارتقا میں ہے عمل تغذیہ، غذا کے کھانے سے لیکر اس کے پوری طرح ہضم ہونے تک ہمارے لئے غیر محسوس ہے حرکت ارادی کا بھی یہی حال ہے تخیل کے ارتقا میں سے لیکر وجود کے مختلف اور مسلسل اثرات سے ہوتے ہوئے متغیرات کی حرکت تک تمام مدارج ہمارے ادراک سے باہر ہیں۔ اس سلسلے کا حل اور سبھی دشوار ہو جاتا ہے اگر ہم ہر قدم پر یہ دریافت کرنا چاہیں کہ کیا ضائع ہوا ہے کیا اضافہ ہوا ہے اور کیا باقی ہے لیکن کے لئے یہ امر یقینی ہے کہ مادے کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ یہ نظریہ کہ عمل مسلسل اور اس کے مختلف مدارج محض تبدیلی صورتیں اور گیت مادہ میں ان سے نہ اضافہ ہوتا ہے نہ نقصان، لیکن کی نہایت شاندار پیش خیالیوں میں سے ہے اگرچہ وہ خود اپنے طریقے سے ہر قسم کی پیش خیالی کو خارج کر کے اس کی جگہ محض توجیہ و تاویل رکھنا چاہتا تھا۔ اس لئے تسلسل کا اصول قائم کیا جو بعد ازاں نہایت بارور ثابت ہوا۔ یہاں



میں نے غیر ارادی طور پر اس حقیقت کا اقبال کیا ہے کہ ہر توجیہ لازماً محض اصول کی بنا پر ہوتی ہے، فعل محض و سلسل اور نظام محض کا نظریہ اس نے محض ادعائی طور پر قائم کیا ہے کیونکہ اس نے اس کی شہادت میں صرف چند جزئی مثالیں پیش کی ہیں۔

بیکن کے عمل محض کے نظریے سے اگر ہم منطقی نتائج نکالنا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بیکن کے، صورت، کے دو مفہوم باہم متناقض ہیں پہلا مفہوم یعنی صورت جو ہر سادہ ہے اور وہ صفت ہے جو شے کا جوہر ہے اس مفروضے کا مقصد یہ ہے کہ صفات مدد کہ اشیا کے جوہر میں پائی جاتی ہیں دوسرا مفہوم یعنی صورت کا اشیا کے عمل آفریش کے قانون کے مرادف ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اشیا ذرات سے مرکب ہیں اور نہایت باریک اور منفرد وغیرہ محسوس تغیرات کی پیداوار ہیں۔ صفات حسیہ کی نفی اس موخر الذکر مفہوم کے مطابق ہے (کیونکہ حرارت فی نفسہ ایک حرکت ہے) اور مقدم الذکر مفہوم کے مخالف ہے جہاں حرارت رنگ کی طرح ایک صورت سادہ کا نام ہے بیکن کا پہلا مفہوم ہیں افلاطون اور مدرسیین کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا مفہوم ہے مقرر اٹھیں کی طرف، اگرچہ یہ دوسری طرح ذراتی نہیں۔ یہ بیکن کی ایک امتیازی خصوصیت کی وجہ سے ہے کہ مذکورہ صدر اقتباس جس کا مضمون یہ ہے کہ صور محض تو ہم کی ایجادات یا اصنام نوع ہیں اگر صورت سے قانون مراد نہ لیں، دیکھنا اٹھیں کی طرح کے فوراً بعد ہی آتا ہے کہ اس نے بجائے تصورات مجردہ قائم کرنے کے فطرت کو اس کے بسیط عناصر میں تحلیل کرنے کی تاکید کی یہاں بھی بیکن کیفیت اور کمیت کے باہمی تعلق کو واضح نہیں کر سکتا۔ افلاطون اور مدرسی مفروضات میں الجھے رہنے کی وجہ سے وہ اپنے عمل سلسل کے مفہوم کو جس کے ذریعے سے اختلاف کیفیت اختلاف کمیت میں تخیل ہو جاتا ہے۔ غیر متناقض طور پر نتیجہ خیز نہ بنا سکا اس لحاظ سے بھی اس کا صفات حسیہ کی نفی کو تسلیم کرنا گیلیلیو کی طرح صاف اور واضح نہیں ہو



## فلسفہ اول و نیات اور اخلاقیات۔

استقرائی طریقہ تمام علوم کے لئے صحیح ہے نہ صرف فطری بلکہ ذہنی علم اخلاقیات سیاسیات اور منطق کے لئے بھی۔ لیکن ہر جگہ علم کی مختلف اصناف کے باوجود اس کی وحدت پر بہت زور دیتا ہے۔ اسی لئے علم کی مختلف شاخیں اگر ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ رکھی جائیں تو سب بانجھ ہو جائیں۔ اگر ہم دریافت کریں کہ تمام علوم کی مشترک اساس کیا ہے تو اس کا جواب اس کی دو بڑی تصنیفوں میں مختلف ملتا ہے۔ منطق جدید میں فلسفہ فطرت کو اُم العلوم قرار دیا ہے لیکن اپنی تصنیف و ترقی علم میں وہ اُم العلوم کا معزز خطاب اس علم کو دیتا ہے جو تمام علوم کے مشترک اصول پر مشتمل ہو اس علم اصول مشترکہ کو لیکن فلسفہ اول کہتا ہے لیکن ابھی تک کوئی ایسا علم مرتب نہیں ہوا اگرچہ اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے کیونکہ اصول مشترکہ نظام وحدت فطرت کا شاہد ہو گا۔ لیکن ان اصول مشترکہ کی مفصلہ ذیل مثالیں دیتا ہے غیر مساوی مقداروں پر مساوی مقداروں کے اضافے غیر مساوی مقداریں حاصل ہو گئی، جو اشیا کسی تیسری شے کے مطابق ہیں وہ آپس میں بھی مطابق ہیں۔ فطرت اپنے آپ کو مقادیر اقل میں ظاہر کرتی ہے، ہر شے بدلتی ہے لیکن کوئی شے فنا نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض قضیوں کو لیکن اپنے فطری اسلوب میں عاداتاً استعمال کرتا ہے وہ ان کے نافذ اور بنیاد پر مفصل بحث نہیں کرتا لیکن اس کی رائے میں یہ اصول خود استقرائی کا ثمر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں اس کا استدلال چکر میں آجاتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ ان اصول کو طریق استقرائی کے اساسی مفروضات قرار دیتا ہے اور دوسری طرف وہ خود ان کو استقرائی کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ یہ استدلالی دوری خاص تجربیت کی تمام صورتوں میں ناگزیر ہوتا ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ لیکن اس بات کو لازمی سمجھتا ہے



کہ ذہن بالکل لوح سادہ ہو جائے پیشتر اس کے کہ صحیح علم کا آغاز ہوو  
 اصول اولیہ کو استقرا کے ذریعے سے قائم کر لئے پر اس نے اپنے  
 فلسفہ اول میں بحث نہیں کی بلکہ ایک بالکل مختلف ضمن میں یعنی دینیات  
 اور فلسفہ کے درمیان جو فاصل قائم کرتے ہوئے اس کو بیان کیا ہے۔  
 لیکن کہتا ہے کہ ہرگز کبھی دینیات اور فلسفے میں غلط بحث نہیں کرنا چاہئے  
 اس سے فلسفہ وہم یافتہ ہو جاتا ہے اور مذہب طحانہ۔ ان دونوں کے  
 مابعد جدا جدا ہیں فلسفہ اور ایک جہی سے شروع ہوتا ہے اور دینیات  
 کی بنا وحی والہام ہے۔ سائنس میں نفس انسانی جو اس کے زیر اثر ہوتا ہے  
 اور ایمان میں ایک دوسرے نفس پر اثر کے زیر اثر۔ اسی لئے ایمان سائنس  
 سے اشرف ہے اور کوئی سیر الہی جتنا برتر از تحمان ولیقین ہوتا ہی اس کا  
 ماننا خدا کے سامنے اظہار نیاز ہے اور اتنا ہی زیادہ شاندار ایمان کا غلبہ  
 جب ہم ایک مرتبہ دین کے اصولوں کو تسلیم کر لیں تو ان سے ہم اسی طرح  
 منطقی نتائج اخذ کر سکتے ہیں جس طرح ہم فلسفے میں اصول اولیہ سے اخذ کرتے  
 ہیں لیکن ان دونوں بڑا اہم فرق یہ ہے کہ فلسفے میں دیگر تمام قضایا کی  
 طرح ان اصولوں کا بھی استقرا سے گہرا تنقیدی امتحان کیا جاتا ہے  
 لیکن مذہب میں ان کی الہی سند کی وجہ سے اصول اولیہ کو ہاتھ نہیں  
 لگا سکتے جس طرح شطرنج کے اساسی قوانین معرض بحث میں نہیں آسکتے  
 لیکن لیکن کہتا ہے کہ اس بات پر گہری طرح غور کرنا کہ کہاں تک خود مذہب  
 کے اندر عقل کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس مسئلے پر بحث کرنا کہ کہاں تک مذہبی  
 اعتقادات میں وحدت و اتفاق لازمی ہے، بہت پسندیدہ امر ہے۔  
 لیکن کا خیال ہے کہ دینیات محکمہ و متداولہ کے علاوہ جو مفصلہ  
 بالابحث میں اس کے منظر مستحق فطری دینیات بھی ایک حد تک ممکن ہے  
 اس سے یہ کام لیا جاسکتا ہے کہ وہ دہریت کی تردید کرے اور ایک  
 علت اولیہ کو ماننے کی ضرورت ثابت کرے۔ جب ہم ثانوی یعنی فطری  
 علتیں دریافت کرنا شروع کرتے ہیں تو ہم اکثر ان سے اس درجہ مغلوب



ہو جاتے ہیں کہ علت اولے کے وجود کو لازمی نہیں سمجھتے۔ لیکن بعد ہم دیکھتے ہیں کہ علتوں کا باہمی ربط محکم ہی اس امر کی شہادت ہے کہ ایک خدا موجود ہے۔ اس کے ساتھ ایک اور امر بھی قابل لحاظ ہے کہ فطری فلسفے کو اگر عقل غائیہ کی ضرورت نہ بھی ہو کیونکہ انسانی محرکات سے فطرت کی توجہ کرنا سبک کی تحقیر ہے، تو بھی از روئے دین ہم عقل غائیہ پر اعتقاد رکھنے کے مجاز ہیں اور وہ فطرت کے اس عمل مسلسل کے ساتھ متحد ہو سکتے ہیں جس کا اکتشاف فلسفہ فطرت کا خاص فریضہ ہے۔ علت غائی عیسائی راہبہ کی طرح ہے کہ فلسفے میں تو وہ بانجھ ہے لیکن دین میں اہمیت رکھتی ہے۔

اپنے معانی میں لیکن انکار خدا اور توہم پرستی کے باہمی تعلق پر غور کرتا ہے۔ یہاں بھی وہ کہتا ہے کہ اگر یہ تھوڑی سی تحقیق سے انسان دہرو ہو جاتا ہے لیکن گہری تحقیق پھر اقرار خدا کی طرف واپس لے آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انکار خدا کے بڑے دوجہ یہ ہیں ”مذہب کی تفریق، مذہب پیشہ لوگوں کی بدنامی دنیا داروں میں نصیبک امور مقدسہ کا رواج، علمی زمانے خصوصاً جن میں اسن اور فارغ البالی بھی نصیب ہو کیونکہ تکلیف اور تعصبات سے دل مذہب کے لئے اثر پذیر ہو جاتے ہیں، دہریت سے انسان ذلیل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی روحانی فطرت کو ادا اور سہارے کی ضرورت ہے تاکہ اس کی جسمانی فطرت اس کو بہمیت کے قعر مذلت میں نہ جا گرے۔ انسان ایک اعلیٰ ہستی کے تعلق سے اسی طرح شریف ہو جاتا ہے جس طرح جس انسان کے تعلق سے لیکن توہم پرستی دہریت سے بدتر ہے خدا کی نسبت بے اعتقادی ایسے اعتقاد کی نسبت بہتر ہے جو خدا کو ذلیل کرے اور اس کے شایان شان نہ ہو۔ پہلی حالت تو محض بے اعتقادی ہے اور دوسری خدا کی تذلیل و تحقیر۔ توہم پرستی، بے اعتقادی کی نسبت زود تر بد اخلاقیات پیدا کرتی ہے۔ توہم پرستی مملکت کے لئے بھی خطرناک ہے کیونکہ اس سے ایسی قوتیں پیدا ہو سکتی ہیں جو مملکت کی قوت سے بڑھ کر ہوں اس حالت میں عقلمند مجبور ہو جاتے ہیں کہ احمقوں کی پیروی کریں۔ توہم پرستی زیادہ تر



غیر مذہب زمانوں میں پیدا ہوتی ہے جو  
 بیکن کی ایمان اور علم کی تعلیمات میں جو دورنگی پائی جاتی ہے اور  
 جس میں صاف طور پر رفع و ادکار رنگ پایا جاتا ہے، وہ اس کی نفسیات  
 اور اخلاقیات میں بھی نمایاں ہے جانوروں کی طرح انسان کی حسی روح بھی  
 مادی ہے وہ ایک لطیف نفس گرم ہے جو دماغ سے صادر ہو کر اعصاب  
 میں ساری ہوتا ہے اور خون سے پرورش پاتا ہے۔ اس امر میں بیکن ٹیلیسیو  
 سے متفق ہے لیکن وہ اس کا کوئی ثبوت نہیں دے سکتا کہ یہ لطیف ہوا  
 کثیف اور سخت جسم کو کس طرح متحرک کر سکتی ہے وہ اس امر میں بھی ٹیلیسیو  
 سے اتفاق کرتا ہے کہ ہر شے میں ارتسامات کے لئے اثر پذیری ہے  
 جسے وہ احساس کی بجائے ادراک کہنا قابل ترجیح سمجھتا ہے وہ کہتا ہے  
 کہ اس کے متعلق اور گہری تحقیقات ہونی چاہئے کہ ارتسامات سے عمام  
 اثر پذیری احساس میں کیسے عبور کر جاتی ہے اور غیر شعوری نفسی زندگی شعوری  
 کیسے ہو جاتی ہے۔ حسی اور مادی روح کے علاوہ بیکن ٹیلیسیو کی طرح ایک  
 خالص روحانی روح کو بھی تسلیم کرتا ہے جو خدا نے انسان میں ڈالی ہے  
 لیکن صرف مذہب نہ کہ فلسفہ ہمیں اس کے متعلق تعلیم دے سکتا ہے۔ بیکن  
 حیات نفسی کے مظاہر کے اس خالص نفسیاتی مشاہدے سے بیگانہ و متعجب  
 مادیت اور روحیت دونوں سے آزاد ہے اس لحاظ سے، بیکن کا درجہ  
 ڈیکارٹ تو ایک طرف ساچے اور کپاٹا سے بھی ادنیٰ ہے وہ ایک جگہ  
 ضمناً کہتا ہے کہ ہمیں فطرت کا علم براہ راست ہوتا ہے اور خدا کے متعلق  
 ہمارے نور علم کی گرہیں دنیا کے حجاب واسطے سے منعطف ہو جاتی ہیں اور  
 انسان اپنے آپ کو خود اپنے نور شکیں سے جانتا ہے کیونکہ اس میں وہ  
 خود ہی اپنا معروض ہے

اخلاقیات میں بیکن نہایت مثال کے نظریہ کو ان نمونوں تک  
 پہنچنے کے ذرائع کے نظریے سے الگ رکھتا ہے۔ موخر الذکر سے لوگ  
 زیادہ تر اسکی وجہ سے غفلت برتتے رہے ہیں جن وجہ سے علوم عام طور پر



ناقص رہے ہیں لوگ نصب العین کے متعلق تخیل و رزری سے زیادہ لطف اٹھاتے رہے ہیں بہ نسبت اس کے کہ محنت و استقلال سے نصب العین کے تحقیق کے ذرائع پر غور کریں نصب العین یا اسوہ حسنہ کا مقام مذہب ہے نہ کہ فلسفہ کیونکہ اس کا ذریعہ وحی الہی ہے۔ اسوہ حسنہ کے فلسفیانہ نظریے کی قدر مابقی طرح تشریح کر چکے ہیں۔ لیکن یکن کو اخلاقیات کے اصل مآخذ کی تلاش میں کچھ حاصل نہیں ہوتا وہ اخلاقیات کے نفسیاتی ارتقا کے نظریے کا طالب ہے اس نظریے کا خاکہ اس نے خود پیش کیا ہے۔ ہر شے کی فطرت میں دو قسم کی تحریک پائی جاتی ہے ایک ادمائے خودی سے عمل کرنا اور دوسری اپنے آپ کو ایک بڑے کل کا جزو سمجھ کر عمل کرنا۔ پہلی کا مقصد فرد کی بھلائی ہے اور دوسری کا خیر عام۔ یہ قدماء کی غلطی تھی کہ وہ خیر فرد پر بہت زور دیتے تھے اور علم و تفکر کی زندگی کو اعلیٰ ترین سمجھتے تھے، کیونکہ غلی اس سے بلند تر ہے اس زندگی میں ہمارا یہ فرض نہیں کہ ہم محض تاشائی ہوں۔ لیکن سیاسیات پر بحث کرنا ہنس چاہتا یہ بحث جس تصنیف De Angmentis Scien کا جزو ہو سکتی تھی وہ بادشاہ جفر اول کے نام سے معنون تھی، سیاست کے ایسے استاد کے سامنے لیکن گئے لئے خاموشی ہی مناسب تھی!

ہم یہاں آخر میں لیکن کو پھر بحیثیت ایک درباری کے دیکھتے ہیں اس کا اس زندگی کو اختیار کرنا اس کے لئے ویسی ہی بدقسمتی تھی جیسی بروٹو کا خالقہ میں داخل ہونا۔ بائیں ہمہ لیکن ان خیالات کے اظہار میں کامیاب ہوا جنہوں نے نئی راہ تحقیق کو روشن کیا اور جو اس فلسفیانہ تحقیق کا پیش خمیہ تھے جس نے اس کے وطن کو دورِ حاضر کے ذہنی ارتقا کی تاریخ میں معزز و ممتاز بنایا



# کتاب سوم

## نظامات عظیمہ

### تمہید

نئے خیالات اور انکشافات کے دور کے بعد اس ثروت افکار و حقائق کی تنظیم و ترتیب اور انہیں مختصر استوار اور اساسی تصورات میں تحویل کرنے کا زمانہ آیا۔ ان مساعی کی تہ میں یہ یقین راسخ موجود تھا کہ علم کی صحیح بنیاد دریافت ہو چکی ہے اب تحلیل کی بجائے ترکیب شروع ہوئی فکر کے لئے اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اب یہ واضح کرنا ممکن ہو گیا کہ نشاۃ جدیدہ اور جدید سائنس نے جو نقاط نظر پیدا کئے ہیں ان کے اندر کیا مضمر و متضمن ہے یہ تعمیرات ایسے ادعائی تعقیق سے قائم کی گئیں جس سے پہلے زمانے کی عقل آشنا نہیں تھیں جنہوں نے کبھی انفرادی اصولوں اور ان کی دلائلوں کا صحیح اندازہ نہیں کیا تھا جو باتیں پہلے انسانی ذہنوں میں کم و بیش دھندلے طور پر موجود تھیں وہ اب واضح شعور سے صورت پذیر ہو گئیں۔ ان اصولوں کی بنیاد پر ایسے نظامات تعمیر کئے گئے جن میں سے ہر ایک کو، قدیم بدیہی نظام کو بالآخر فنا کر دینے اور اس کے نعم البدل ہونے کا دعویٰ تھا۔ لیکن علم کے مستہزائے مطلق تک پہنچنے اور کسی ایک اصول سے فکر کو ساکن و ساکت



کر دینے کی کوشش خود مدد سیت کی میراث تھی نئی تعمیروں کو وہ اتنا ہی اونچا اٹھانا چاہتے تھے جتنی کہ وہ تعمیریں جنہیں وہ گرا چکے تھے اپنے تمام ہیج قرار دے ہوئے تصورات کو ترکیب دینے کا فطری جذبہ جو نفس انسانی میں کم و بیش ہر وقت موجود ہوتا ہے، یہاں اس شدت اور جدت کے ساتھ ظاہر ہوا جس کی مثال فلسفہ جدید کے کسی اور دور میں نہیں ملتی مزید برآں مسائل کو اس تازگی اور صفائی سے بیان کیا گیا کہ نہ اس سے پہلے فتنے میں اس کی نظیر پائی جاتی ہے نہ اس کے بعد۔ ان کا کام یہ تھا کہ ان تمام خیالات کو جواب عقول کو غیر متنازع معلوم ہوتے تھے جدید نظام کائنات اور جدید سائنس کے تار و پود میں بن دیا جائے۔ اس طرح سے مسئلہ وجود سامنے آیا۔ اس سے پہلے بروہو جدید نظام کائنات کے نقطہ نظر سے اس پر بحث کر چکا تھا لیکن اس کے بعد فطرت کی جدید میکاچی توجیہ پیدا ہوئی اور اس کی وجہ سے فکر کے لئے طبعی اور ذہنی مظاہر کے باہمی تعلق کا ایک بڑا مشکل مسئلہ حل طلب ہو گیا تھا۔ اس تعلق کی نسبت ممکن مفروضات میں سے جو نہایت اہم تھے وہ ایسی صفائی اور قوت کے ساتھ پیش کئے گئے کہ ان سامعی فکر میں ایک بہائے لازوال پیدا ہو گئی اس مسئلے کے ساتھ اور مسائل بھی وابستہ ہو گئے۔ کچھ عرصے تک خدا اور کائنات کے تعلق کا مسئلہ پیش پیش رہا اور پھر وحدت و کثرت کا مسئلہ اس کے ساتھ ٹانکا گیا۔ آخر کاریہ سوال نہایت اہم ہو گیا کہ کہاں تک فطرت کی میکاچی توجیہ کے ساتھ مقصدیت کا تصور کچھ حقیقی معنی رکھ سکتا ہے؟ مسئلہ وجود نے مسائل علم و تحقیق کو پس پشت ڈالے رکھا اگرچہ یہ مسائل متواتر اور کم و بیش مسلمہ طور پر تحقیق کو مخصوص راہوں پر چلائے رہے۔ ڈیکارٹ میں جس کا نام نظاموں کی تہرست میں سب سے پہلے چھ تحلیل کے ذریعے سے ترکیب تک پہنچنے کی کوشش، انداز بیان میں بھی ظاہر ہے۔ ہابس اور سپینوزا میں تحلیل ترکیب کے مقابلے میں مات ہو گئی ہے۔ لائبنز Leibniz میں پھر میلان تحلیل نمودار ہوتا ہے اور یہ عبور ہے اس غیر معمولی اہمیت کی جانب جو اشعار میں صدی میں مسائل علم و تحقیق نے اختیار کی۔ سترہویں صدی کی عام



تاریخ تہذیب کے حذو خال اس معین نظامی میلان کے مماثل ہیں جو اس عہد کے فلسفے میں جاری و ساری ہے سیاسیات کلیسا اور فلسفہ سب میں وہی اساسی میلان موجود ہے۔ یہ مملکت کے اقتدار مطلق کا زمانہ ہے۔ مملکت کلیسا کی ولایت و ہدایت سے آزاد ہو گئی ہے اور اب خود افراد سے اور جمہوری جماعتوں سے غیر مشروط اطاعت کی مطالب ہے اقتدار کلی کا اصول اپنی انتہائی صورت میں ان دو مفکرین میں پایا جاتا ہے جو اس تعمیری تحریک کے نقطہ بحال پر تھے۔ نشاۃ جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے طوفانوں کے بعد افراد اب سکون اور یقین کے متمنی تھے بہت سے لوگ تفکر اور تصوف کی طرف مہج آئے۔ سکون طبع کا میلان ظاہر ہونے لگا۔ نظامت فلسفہ میں ان میلانات نے نئے خیالات اور محشانات کی فکرانہ تعمیر میں تسکین حاصل کی۔ ان تجربوں کی اہمیت یہ ہے کہ ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فکر کی مختلف اہم راہوں کی رسانی کہاں تک ہے ؟



# باب اول

## رینے ڈیکارٹ

### سوانح حیات اور خصوصیات

یہ شخص جو فلسفہ جدید کا بانی ہے ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء میں تورین کے ایک باحیثیت خاندان میں پیدا ہوا اس نازک اندام بچے سے اوائل عمر ہی میں غیر معمولی قابلیتیں ظاہر ہونے لگیں اس کا باپ اکثر سوالات پوچھتے رہنے کی وجہ سے اسے فیلسوف کے لقب سے پکارا کرتا تھا۔ اچھی طرح تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے اسے لافلیش *La Fliche* کے جیسوٹ کالج میں بھیجا گیا اسی زمانے میں ہنری چارم نے جس کی بنا ڈالی تھی بعد کے زمانے میں وہ اپنے جیسوٹ استادوں کو ہمیشہ شکر و احسان سے یاد کرتا تھا اور اسے اس امر کا بڑا صدمہ تھا کہ جیسوٹ فرقے کے لوگ اسکے فلسفے کے مخالف تھے لافلیش میں اس نے مدرسی نظام کے مطابق طبیعیات اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی لیکن زیادہ تر ریاضیات ہی میں منہمک رہا معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے وہ ان خیالات میں مصروف تھا جو اس کے ہندسہ کی کشفیہ تعلیم کا باعث ہوئے یعنی جیومیٹری پر تجربہ و مقابلہ کا اطلاق کر کے اس نے تجلی جیومیٹری کی بنا ڈالی۔ اس نے خود اپنی دور آفریں تصنیف *Discours de la Methode* (مقالہ فی الاسلوب) میں جو اس کے فلسفے کی آفرینش کی تاریخ بھی ہے۔ بعد شباب



میں اپنے ارتقائے فکر کو بیان کیا ہے +

ہا و جو دان سب علوم کے جو اس نے حاصل کئے تھے مدرسہ چھوڑنے پر وہ نہایت غیر مطمئن تھا وہ بہت سے امور سے واقف ہو گیا تھا بہت سے لطیف خیالات اس نے حاصل کئے تھے لیکن ریاضی کے سخت اور موکلہ طریقے کا خاص طور پر مداح تھا۔ ہا و جو اس کے پر تمام امور و افکار اسے غیر مربوط اور ریاضی و دماغ کا ایک شغل بیکار معلوم ہوئی تھی تمام مطالعہ کو چھوڑ چھاڑ کر اس نے اپنے آپ کو پیرس کی زندگی کے گرداب میں ڈال دیا لیکن اپنی علمی پچھپوں کو وہ پوری طرح ترک نہ کر سکا۔ اس کے کاغذات میں ایک رسالہ ٹیابوٹ کے فن پر بھی طالعہ جاسی زمانے کا لکھا ہوا ہے لیکن وہ بہت جلد اس بلے علمی کی زندگی سے تنگ آ گیا اور یک بیک دوستوں کو چھوڑ چھاڑ کر شہر کے ایک سنان حصے میں جہاں المینان قلب سے مطالعہ ہو سکے، کنارہ کش ہو گیا۔

تفکر اور مطالعہ کی زندگی بسر کرنے کے لئے گورنہ نشینی کا شوق اس میں روز بروز زیادہ ہوتا گیا۔ اس کا مقولہ تھا، خوش ہے وہ شخص جو تنہائی میں رہتا ہے۔ دو سال کے بعد اس کے دوستوں کو اس کا پتہ مل گیا جو اسے اس تنہائی سے نکال کر لے گئے اس نے اب دنیا کے صحیفہ کبریٰ کے مطالعہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ شاید عملی زندگی نے جس میں ہر قسم کے خیالات کا امتحان ہوتا ہے ان انسانوں کو ایسے حقائق سے آشنا کیا ہے جن تک کبھی عالمانہ تفکر کی رسائی نہ ہوتی علاوہ انہیں وہ اتفاقات زمانہ میں اپنی آدمائش کرنا پڑتا تھا اس نے مورس آف اورنج (Maurice of Orange) کے ماتحت بطور ایک رضا کار کے فوجی خدمت اختیار کر لی۔ اپنے اخراجات وہ خود برداشت کرتا تھا اور اس حالت میں بھی سکون کے جو لمحے اسے نصیب ہوتے تھے انھیں مطالعہ میں خصوصاً ریاضیات میں بسر کرتا تھا۔ ہالینڈ سے وہ جرمنی چلا گیا جو بہت جلد تیس سالہ جنگ میں شریک ہونے والی تھی۔ بویر یا کائیکٹر، بوہمیا والوں کی بغاوت کو فرد کرنے کے لئے جو فوج بھرتی کر رہا تھا، ڈیکارٹ اس میں شریک ہو گیا۔



جب (۲۰ ۱۶۹۵ء) میں وہ موسم سرما میں دریائے ڈینیوب کے کنارے نوبرگ Neuburg میں مقیم تھا تو اس نے یک یک ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا جس میں وہ عام طریقہ فکر اس پر منکشف ہوا جو بعد ازاں فلسفہ اور ریاضی دونوں میں اس کے نئے چراغ ہدایت بنا۔ اپنے اس زمانے کی یادداشت میں جو اس نے چھوڑی ہے وہ اپنے اس فکر غالب کی بدلتی کی تاریخ کا بھی تعین کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ۱۶۹۵ء نمبر سال کو جب میں جوش طبیعت سے لبریز تھا میں نے ایک عجیب و غریب سائنس کی اساس دریافت کی۔ وہ اپنے کمرے میں بند ہو گیا اور ایسے خیالات میں مستغرق رہا جو اسے عام نظریہ اسلوب کی طرف لے گئے۔

اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح مختلف آدمیوں کا اپنی اپنی رائے سے کیا ہوا ایک مشترک کام، عام طور پر بہ نسبت اس کام کے زیادہ ناقص ہوتا ہے جسے ایک فرد نے اپنے تکمیل تک پہنچایا ہو اسی طرح اپنا ناقص علم ہم نے بہت سے مختلف معلومات سے حاصل کیا ہے جن میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے خیالات کی میں تعلیم دی مختلف جبلتوں اور جذلوں نے ہمیں متاثر کیا اور عالموں اور عاملوں کے متنوع اور متناقض فیصلے ہمارے نقص علم کا باعث ہوئے۔ اگر ہم اس نقص سے نجات حاصل کرنا چاہیں تو ہمیں تمام روایات سے قطع نظر کر کے پھر ابتدا سے شروع کرنا چاہئے اور ایک بنیاد پر اپنی تعمیر رفتہ رفتہ خشت بخت پھر بلند کرنی چاہئے صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف اسی بات کو تسلیم کیا جائے جو صاف اور بدیہی ہو ہر ایک مشکل مسئلے کے عناصر کو الگ الگ کرنا چاہئے اور سادہ ترین و سہل ترین بنیاد سے شروع کر کے آہستہ آہستہ نہایت پیچیدہ سوالوں تک پہنچنا چاہئے یہی وہ عام تحلیلی طریقہ تھا جو اس کے ذہن پر منکشف ہوا۔ ریاضی میں اس طریقے نے اس کے دل میں ایک ایسی سائنس کا تصور پیدا کیا جو ریاضی کی ہر شاخ سے وسیع تر ہو اس لئے کہ اس میں عام اضافتوں اور اور نسبتوں سے بحث ہو خواہ وہ اشکال کے مابین ہوں اور خواہ اعداد



یادِ گچ اشیا کے مابین۔ اجمام و مقادیر یا دلائل کا یہ ایک عام نظریہ ہے، ہندسہ تحلیل جس کا ایک مخصوص الملاق ہے۔ ان خیالات میں کثرتِ اہنہاک کی وجہ سے اس کے ذہن پر ایسا زور پڑا کہ اس کو پریشاں اور وحشتناک خواب آنے لگے دوسرے روز اس نے حضرت مریم کی جناب میں یہ منت مانی کہ اگر ان افکار اور مشکلات میں وہ اس کی مدد کرے تو لورٹو Loretto کی زیارت کے لئے سفر کریگا وہ اس منت کے پورا کیلئے کا اعجاز کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اسکو اس کے لئے مناسب موقع ملا۔ زیارت کی منت فلسفہ جدید کی ایک عجیب تہید ہے جس طرح ہر برٹش آفین چربی کو کچھ سال بعد ایک فوق الفطرت آواز سے اپنے فطری مذہب کے جواز کا قائل ہوا تو ایسا کارٹ کے نزدیک ابھی اس فلسفہ کی تکمیل کا وقت نہیں تھا۔ پراگ کی فتح میں مدد دینے اور ہنگری کی مہم میں شریک ہونے کے بعد وہ فرانس واپس آیا اور جو جائیداد سے ورلڈ میں ملی تھی اس پر قابض ہوا اس کے خاندان کی خواہش تھی کہ وہ شادی کرے اور کسی سرکاری عہدے پر قائم ہو جائے لیکن اس کے ذاتی میلانات اس ست میں نہیں تھے۔ اس نے علم کے لئے تہمت وقف کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا اور بے غل علی اہنہاک کی خاطر <sup>۱۸۶۹ء</sup> ~~۱۸۶۸ء~~ میں ہالینڈ چلا گیا۔ اس سے پہلے اپنے فلسفیانہ خیالات خصوصاً اسلوب فکر کے متعلق اپنے نظریات کی تشریح کے لئے پیرس کے ادبی مکتول میں اسے بہت سے موقع مل چکے تھے۔ دو قابلِ قدر ناتمام رسالے جو اس کی وفات کے بہت عرصہ بعد شائع ہوئے قواعدِ برائے ہدایتِ ذہن اور نورِ فطرت سے صداقت کی تحقیق، یقیناً اسی زمانے کے لکھے ہوئے ہیں یہ دونوں رسالے اسلوبِ تحلیلی کے بیان کی وجہ سے اہم ہیں۔ ہالینڈ میں اپنے ابتدائے قیام میں وہ ان تخیلات میں مصروف تھا جن کو بعد میں اُس نے اپنے مقامات (Meditationes) میں تفصیل سے بیان کیا۔ یہیں پر اس نے اپنی دینیات اور نفسیات کی بنا ڈالی اور ایک ایسا طریقہ دریافت کیا جو اس کو تنگیک میں سے لیجاتا ہوا تمام مربوط فلسفیانہ علم



کے نقطہ آغاز تک لے گیا ہو

ڈیکارٹ کے ہالینڈ میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ یقیناً صرف یہی نہ تھی کہ وہ سکون و اطمینان چاہتا تھا یا بقول خود سٹوڈی آب و ہوا میں اس کے لئے بہتر فلسفہ ممکن تھا اس کے ساتھ ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ اس سرزمین میں وہ زیادہ آزادی سے علمی تحقیقات کر سکتا تھا۔ رجسٹ و استبداد کی وہ تحریک جس نے برو نو کو زندہ جلایا اور گیلیلیو کو محکمہ احتساب کے عذاب الیم میں مبتلا کیا، فرانس تک آہنچی تھی۔ جب ۱۶۲۹ء میں پیرس میں ایک عام مناظرے میں ایک نوجوان محقق نے ارسطو کی طبیعات کے خلاف نظریہ ذرات کی حمایت کرنی چاہی تو شعبہ دینیات نے اس تعلیم کو ملحدانہ قرار دیا کیونکہ اس سے عشا لے رہا ہن کے کیتھولک عقیدے کی تردید ہوتی ہے عین آخری وقت میں جب کہ قریباً ایک ہزار سامعین جمع ہو چکے تھے اس مناظرے کی حماقت کہ دی گئی مصنف گرفتار اور شہر پر ہو گیا اور ۶ ستمبر ۱۶۲۹ء کو پارلیمنٹ نے حکم صادر کیا کہ کوئی شخص ایسے اصولوں کا اظہار نہ کرے جو قدیم اور مسلم مصنفین کے خلاف ہوں اور سوائے ان بحثوں کے جن کی اجازت شیعہ دینیات نے دی ہو کوئی مناظرہ قائم نہ کیا جائے۔ اس حکم کے بعد پیرس کی ہوا ایک فیسوف کے لئے یقیناً نہایت متعفن ہو گئی ہوگی۔ ہالینڈ کی فضا میں وہ زیادہ حریت کا متوقع ہو سکتا تھا۔ مذکورہ بالا خالص فلسفیانہ تفکرات کے علاوہ ڈیکارٹ اپنی اس نئی خلوت میں فلسفہ فطرت کے مطالعہ میں مصروف رہا اور یہاں اس نے ایک تصنیف کو مکمل کیا جس کا نام وہ Lemonde کا ثنات رکھنا چاہتا تھا اور جس میں وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ کا ثنات کا ارتقا خالص میکانیکی قوانین سے ہوا ہے۔ اس نے یہ تصور کیا کہ خدا نے اول مادہ کو بیولائی حیثیت میں پیدا کیا اور بعد میں اس کو انہیں قوانین کے مطابق مرتب کیا جن کے مطابق وہ اب بھی اس کو چلا رہا ہے اس طرح سے وہ نکوین عن الہم کے اعتقاد کو اس خیال کے مطابق کرنا چاہتا تھا کہ کا ثنات کا ارتقا نظری اور کمال ثبوت قوانین کے مطابق ہوا ہے کا ثنات سے پر



موجودہ خیال کے اطلاق کی وجہ سے ڈیکارٹ کو ہم کائنات اور لاپلاس (Laplace) کا پیشرو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب کی تکمیل کے بعد اسے خبر ملی کہ گیلیلیو پر اسحاق کا فتویٰ لگایا گیا ہے اور جماعت احتساب نے کوپرنیکی نظریے کو کفر قرار دیا ہے، ڈیکارٹ نے اپنے سفر و سہ کے بنائے اس نظریے پر رکھی تھی اس لئے اس نے اس تصنیف کی اشاعت کو روک دیا۔ اس نے اپنے دوست پادری مرسنا (Father Mersenne) کو لکھا کہ وہ کسی ایسی شے کی تعلیم نہیں دینا چاہتا جو کلیسا کے اعتقاد کے منافی ہو علاوہ انہیں اس کا مقولہ تھا کہ بہترین زندگی امن و سکوت کی زندگی ہے، وہ سب باتوں سے زیادہ امن و اطمینان کا خواہشمند تھا اور خوف و آزار سے بچنا چاہتا تھا اس لئے ان حالات میں اس نے اپنے آپ کو ذاتی مطالعہ تک محدود رکھنا مناسب سمجھا۔ ڈیکارٹ نے اپنی امن پسندی کے مقولے کا نہایت ذلیل استعمال کیا اور اس تمام معاملے کو اس کی سیرت پر ایک وسیع خیال کرنا بالکل بجا ہے۔ اس کے خطوط سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گیلیلیو کے نتائج سے بالکل متفق تھا اور اگر ڈیکارٹ کو ہر لحاظ سے ایک سچا کیتھولک بھی شمار کیا جائے تو بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تصنیف کو واپس لینے کا محرک خوف، اور شاید اس سے زیادہ، آرزوئے امن تھی۔ اس نے بعد ازاں اپنی کتاب (Principia philosophiae) اصول فلسفہ میں ارتقاء کوئی کی تاریخ کو سیر و قلم کیا لیکن لفاظ بدل کر۔ بقول اس کے اولین سولہ نگار کے، اس نے محکمہ احتساب کی آنکھوں میں خاک جھونک دی، لیکن اگرچہ ڈیکارٹ نے ابھی تک کوئی چیز شائع نہیں کی تھی، فلسفہ اور فطری سائنس کے متعلق اس کے خیالات پیرس اور ہالینڈ میں کثرت سے مشہور تھے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ کارٹیزی فلسفہ کی تعلیم اس کی کتابوں کے مطالعہ سے بہت قبل جاری تھی، اس کے بہت سے شاگرد ہالینڈ کی یونیورسٹیوں میں اس کی تشریح کرتے تھے اور اس پر بڑے معرکے کی بحثیں ہوتی تھیں جن سے ڈیکارٹ بہت پریشان ہوتا تھا۔ آخر کار ۱۶۴۳ء میں اسے اپنے دوستوں



کے تقاضے کو قبول کرنا پڑا اور اس نے چار سالے شل کر دئے (Gassais)  
 (Philosophiques Leyden 1637) جنہیں وہ اپنی تحقیقات کے مخصوص نمونے  
 سمجھتا تھا۔ پہلے رسالے (Discours de La Methode) بحث فی الاسلوب میں  
 براہ راست فلسفیانہ موضوع کا واحد رسالہ ہے اس نے اپنے خیالات کی تاریخ اور ایک نئے نظریہ علم اور  
 مابعد الطبیعیات کے مخصوص خدوخال کو رقم کیا ہے دوسرے اور تیسرے رسالے میں اس نے فطرت کی  
 خالص یا ضیاتی توجیہ کی مثالیں دی ہیں اور چوتھے رسالے (Geometrie) میں اس نے خطیاتی جیومیٹری کی بنیادیں  
 اس کا فلسفہ مکمل صورت میں کچھ سال بعد (Meditationes 1640)

تا ملات، اور 644 Principia philosophiae اصول فلسفہ میں شائع ہوا  
 تا ملات کے نسخے وہ پہلے سے اپنے زمانے کے بعض مفکرین مثلاً مشہور جین سنٹ  
 (Jansenist) انٹوان آر نولڈ (Antoine Arnauld) گیسنڈی (Gassendi)  
 اور ہابس (Habbes) کی خدمت میں بغرض رائے بھیج چکا تھا ان کے اعتراضات  
 اس نے اپنے جوابات کے ساتھ اصل کتاب کے فیصلہ کے طور پر شائع کئے  
 جس کی وجہ سے اس نے ایک دلچسپ مکالمے کی صورت اختیار کر لی۔  
 گیسنڈی کے ساتھ اس کا مباحثہ ایک عرصے تک جاری رہا اور اس بحث  
 نے کچھ تلخ لہجہ بھی اختیار کر لیا۔ گیسنڈی اور ہابس کی مخالفت خالص فلسفیانہ  
 ہونے کی وجہ سے حکمت آموز تھی لیکن اس جدید فلسفے پر ایک بالکل دوسری  
 سمت سے بھی اعتراضات وارد ہوئے جیسوئیٹوں اور کچھ پروٹسٹنٹوں کے  
 اعتراضات اعتقادات کی بنا پر تھے۔ یوٹرخت (Utrecht) گروننگن (Groningen)

اور لاڈن (Leyden) میں بڑی گرم بحثیں ہوئیں جن میں اہل دینیات مدرسہ  
 فلسفہ کو ایمان کا حصار سمجھ کر اس میں پناہ لیتے رہے۔ آخر کار جدید فلسفے کی مخالفت  
 کا اعلان ہو گیا۔ ڈیکارٹ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ ہالینڈ کے لوگ ملاؤں کی  
 دیانت کی نسبت ان کی ڈارلھی چہرے اور آواز کی زیادہ عزت کرتے ہیں۔  
 وہ پروٹسٹنٹ ملاؤں کو کیتھولک ملاؤں سے بدتر سمجھتا تھا اس کو دو گونہ عقاب  
 تھا، پروٹسٹنٹ اس پر تشکیک، دہریت اور یونیورسٹیوں، کلیسا اور مملکت کی  
 تحریک کا الزام لگاتے تھے۔ اور کیتھولکوں کا الزام اس پر صرف یہی نہیں



سفاک یہ لمحہ ان خیالات رکھتا ہے (مثلاً اس کا زمین کو متحرک سمجھنا، گو وہ اس  
 اعتقاد کو چھپانے کی سعی حاصل کرتا رہا) بلکہ یہ بھی کہ وہ پروٹسٹنٹ مذہب  
 کی طرف مائل ہے اور ان کی عبادت میں شریک ہوتا ہے۔  
 ڈیکارٹ کی آخری تصنیف جو اس کی زندگی میں شائع ہوئی جذبات  
 پر ایک دلچسپ رسالہ ہے (Les passions de l'âme 1649) پچاس لکڑی  
 شہزادی الزبتھ جو بڑھیا کے بد قسمت بادشاہ فریڈریش کی لڑکی تھی جس سے  
 ڈیکارٹ بڑے زور شور سے خط و کتابت رکھتا تھا اس رسالے کی محرک ہوئی۔  
 ڈیکارٹ کے ان خطوط میں اخلاقیات پر اس کے خیالات صورت پذیر ہوئے  
 ایک اور ذہین شہزادی سوئیڈن کی ملکہ کرسٹینا سے بھی اسکی خط و کتابت تھی کرسٹینا  
 کی دعوت پر خود اسکو اپنا فلسفہ پڑھانے کیلئے وہ اسٹاک ہولم گیا یہ چھوٹی چٹانوں اور برف  
 کے ٹکڑے میں جیسا کہ خود اس نے اپنے ایک خط میں بیان کیا ہے اس کا  
 ٹھکانا اور وہاں کے دربار کی زندگی اس کی صحت کے لئے مضر ثابت ہوئی  
 وہاں پہنچنے کے ایک سال بعد وہ ایک بیماری میں مبتلا ہو گیا جو اس کے لئے  
 مرض الموت ثابت ہوئی اس نے سن ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔  
 ڈیکارٹ کی سیرت کے خاص حد و خال خود اس کی زندگی سے نمایاں  
 ہوتے ہیں۔ فکر و مطالعہ کا ذوق جو تمام عمر اس میں برقرار رہا اور جو نئے خیالات  
 کے طلوع کے لمحوں میں جوش و وجد کی کیفیت تک پہنچ جاتا تھا اس کی طبیعت  
 کی لطیف ترین اور سب سے بڑی خصوصیت ہے فکر معیشت سے آزاد اور  
 مساعد حالات کی وجہ سے وہ اپنے منصوبہ زندگی کو پورا کر سکا جس کا خاص  
 مقصد اس سکون و اطمینان کو قائم رکھنا تھا جو اس کے علمی مشاغل کے لئے  
 لازمی تھا۔ اس امر کا ثبوت کہ جرأت اس میں بالکل غائب نہیں تھی اس کے  
 سفر و مل سے مل سکتا ہے لیکن اقتدار کے مقابلے میں اس کا انداز نہایت  
 محتاط اور بزدلانہ تھا۔ اس کی سیرت میں سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ وہ  
 دوسروں کی خوبیوں کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا۔ وہ اپنے نقطہ نظر کی جدت کو  
 ایک بڑا کمال سمجھتا تھا اور بڑے شد و مد سے اس کا انکار کرتا تھا کہ اس نے



اپنے پیشرووں سے کچھ سیکھا ہے اور اس کا دعوے تھا کہ اس کے جو خیالات اگلے لوگوں کے ساتھ مشترک بھی ہیں وہ بھی اس نے بالکل مختلف مقدمات سے حاصل کئے ہیں۔ وہ متقدمین میں ہے افلاطون ارسطو اور ابقیوں اور متاخرین میں سے نیکیسوکلیا اور بردو کا نام لیتا ہے کہ میں ان مصنفوں سے واقف ہوں لیکن وہ کہتا ہے کہ خیالات کی موافقتوں کے باوجود وہ کسی طرح ان کا منت کش نہیں کیونکہ اس کے اصول ان سب سے مختلف ہیں صرف کپڑے کچھ سینکھنے کا اقرار کرتا ہے۔ اس اعلیٰ محقق کا میکا بھی تصور فطرت اس کا تصور کمیت کی اہمیت پر زور دینا، اس کا قانون جو دو کا جزئی انکشاف ان سب باتوں کا ڈیکارٹ کے فلسفہ فطرت پر بہت بڑا اثر پڑا۔ لیکن اس کی یہ خصوصیت اس کے اپنے افکار میں انہماک کلی کا ایک جزو ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے، امتیازات فاصلہ قائم کرنا اور مرکب و ملت مسائل کو نہایت صفائی سے بسیط لفاظی نظر میں سمجھ کر کرنا اس کی امتیازی خصوصیت ہے اس خصوصیت سے اس کے کام میں ایک ایسی اہمیت پیدا ہوئی کہ جہاں تک اسلوب فکر کا تعلق ہے، خیال بندی اور تخیل بے عنان کا غامض ہو گیا۔ اگر اس کے استعمال میں غلطیاں ہوں تو ان کو معلوم کرنا نہایت آسان ہے انہماک ہی تنقید اور اصول اولیہ تک لے جانے والی تحلیل میں اس کو یہ طوطی حاصل ہے اگرچہ اس کا مقصد ایک ایسے اجمالی نظام کی تعمیر تھی جو تمام علم انسانی پر مشتمل ہو۔ بڑی محبت سے تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر جانے کی وجہ سے ہم اس کو ادا عالی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو اپنے نظورات کے مشروط ہونے کا اس سے بہت زیادہ احساس تھا جتنا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا سب سے زبردست پہلو اس کی عقل تھی لیکن اس کی خط و کتابت سے اس کی زندہ دلی اور گہرے تاثرات کی شہادت ملتی ہے۔

(ب) اسلوب و مفروضات علم

چونکہ ہر قسم کے علم میں اس کا موضوع کچھ ہی ہو، ہم ہم کا استعمال



کرتے ہیں اس لئے ڈیکارٹ کی رائے میں یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کی ماہیت کے متعلق بنیہ تحقیق کی جائے عقل کا طرز عمل ہر جگہ یکساں ہوتا ہے اس لئے عقل کی سائنس لازماً ایک کلی سائنس ہوگی اور صحیح طریقہ نقطہ ایک ہی ہوگا صحیح طریقہ کا باب یہ ہے کہ صاف اور بدیہی امور سے شروع کر کے پیچیدہ اور مبہم امور کے سمجھنے تک کی کوشش کی جائے۔ سب سے مقدم یہ ہے کہ ہم تجربے واستقرار یا شمار سے مسئلہ زیر غور کی توجیہ کے لئے جتنا مواد ضروری ہے ہیا کریں اس کے بعد اس مواد کو اس طرح مرتب کرنا چاہئے کہ نہایت سلیط اور بدیہی امور کو بنیاد قرار دیا جائے۔ تمام علم کی شرط مقدم یہ ہے کہ ایک بدیہی قضیہ تک پہنچا جائے فکر کی ہر حرکت اور اک بلا واسطہ یعنی وجدان سے واقع ہوتی ہے وجدان سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثلث تین خطوط سے گھرا ہوا ہے یا ایک گولے کی ایک ہی سطح ہے یا کہ میرا موجود ہونا لازمی ہے کیونکہ میں سوچتا ہوں اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات یا وجدانات سے ہمیں اصول اولیہ حاصل ہوتے ہیں بعض قضیہ ایسے سادہ ہوتے ہیں کہ ان کا فکر میں آنا بغیر اس کے کہ ان کو صحیح سمجھا جائے ناممکن ہے اس قسم کے قضایا یہ ہیں کہ ایک ہی شے کا بیک وقت ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے۔ عدم سے وجود برآمد نہیں ہو سکتا۔ معلول میں کوئی شے علت سے زیادہ نہیں ہو سکتی ڈیکارٹ کا مطلب یہ نہیں کہ ایسے قضایا طبیعت میں براہ راست موجود ہوتے ہیں۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ وجدانات کا مدار جزئی امور پر ہے لیکن ایک صداقت عامہ انفرادی مثالوں میں موجود ہو سکتی ہے اور قضیہ عامہ میں صورت پذیر ہونے سے قبل بھی ہم اس کو بدیہی سمجھتے ہیں اس بڑے مسئلے کے متعلق کہ انفرادی مثالوں سے اصول عامہ کس طرح مستخرج ہو سکتے ہیں، ڈیکارٹ خاموش ہے وہ محض اسی امر کی تاکید کرتا ہے کہ اصولوں کے قایم کرنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہئے۔

ان صاف اور بدیہی قضایا سے ہم بذریعہ استخراج مزید نتائج اخذ کرتے ہیں اسکی صورت عمل یہ ہے کہ وجدانات کا ایک سلسلہ لیا جائے



اور فکر کی حرکت مسلسل کے ذریعہ سے اس زنجیر کی ایک کڑی سے دوسری کڑی کی طرف بڑھ جائے اور بادی النظر میں جو غیر مربوط معلوم ہوتا تھا اس میں ربط قائم کیا جائے اگر اس عمل میں ہم کسی ایسی بات پر پہنچیں جو سمجھ میں نہیں آسکتی تو ہمیں رُک جانا چاہئے ایسی حالت میں آگے بڑھنا بے کار ہے۔ دو باتوں میں سے ایک ضرور ہے یا تو ہمارا تجربہ ناکافی ہے یا ہم ایسے سوالات پر آ پڑے ہیں جو نفس انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناقابل جواب ہیں۔ اگر ہم استخراج کو تکمیل تک پہنچا سکیں تو ہم لئے مجہول کو معلوم میں تبدیل کر دیا اور بدیہی اولین صداقت کی صحت کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا جن علوم تک ہماری رسائی ہے ان میں ایک حیرت انگیز رابطہ اتحاد پایا جاتا ہے، ایک سے استدلال کرتے ہوئے ہم دوسرے تک پہنچ سکتے ہیں اور اگر ہم اپنے سادہ اور بدیہی علم سے شروع کر کے قدم بہ قدم پلٹتے جائیں تو تمام علوم مشکف ہو جائیں گے

اس کا استخراج جس طرح سادہ تجربی وجدان سے مشروط ہے وہ اس امر کی مشادیت ہے کہ ڈیکارٹ تجربی طریقے کا دشمن نہیں۔ جس ان تنقید کو شش سے وہ تجربے سے مثالیں جھپٹا کر تا اور انتخاباً قائم کرتا تھا، اس سے بھی اس کی تجربہ پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن وہ اس پر زور دیتا ہے کہ حکیمانہ علم صرف شدید فکر سے حاصل ہو سکتا ہے اور تجربے کی اصل اہمیت اس میں ہے کہ اس سے اس قسم کا استدلال پیدا ہو۔ لیکن وہ استخراج کے نتائج کی تجربی تصدیق کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھتا اس کے نزدیک سائنس تجربی مواد سے نکالے ہوئے نتائج اور منطقی طور پر اخذ کئے ہوئے مفروضات پر مشتمل ہے

لیکن سادہ ترین حقیقت تک پہنچنے کے لئے ہمیں کہاں تک پیچھے جانا چاہئے؟ ہمارے علم کا بنیادی پتھر کہاں ہے؟ ڈیکارٹ نے ان سوالوں کا جواب 'مقالہ فی الاسلوب'، باب سوم اور زیادہ تفصیل سے تلاش میں دیا ہے۔ ہم علم کے تمام مفروضات پر شک کر سکتے ہیں



تمام ادراکات و آراء اس کے دھوکے پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم کسی شیطان کی مخلوق ہوں جو ہمیشہ ہمارے دلوں میں دھوکے ڈالتا رہتا ہے اس حالت میں بھی ایک نئے ایسی ہوگی جس پر شک کرنا ناممکن ہوگا اور وہ شے خود ہمارا فکر و وجود ہے تمام شک بلکہ تمام غلطی ایک فکر اور شعور کی ایک فعلیت ہے میں خواہ کتنی ہی غلط اور غیر اصلی اشیا کا تصور کروں لیکن قوت تخیل خود اپنی حقیقت کا ثبوت ہے چونکہ میں سوچتا ہوں یا مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں (Cogito, ergo sum) جیسا پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ایک وجدان بلا واسطہ ہے جس کا ہم کوئی استدلالی ثبوت پیش نہیں کر سکتے جس طرح ہم فکر یا وجود کی تعریف نہیں کر سکتے۔ اس وجدان میں وضاحت اور بدایت پائی جاتی ہے اور یہ ہر تصدیق کا نمونہ اور معیار ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اس قضیے کو نتیجہ استدلال سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ (ergo) اس لئے کا لفظ استعمال کر کے اس لئے خود اس غلط فہمی کو پیدا کیا لیکن اس سادہ اور ناقابل تفکیک وجدان کو علم نہیں کہہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ آگے کیسے بڑھیں ہم جو کچھ تصور کرتے اور سوچتے ہیں، اس کی حقیقت اور خارجی صحت کا ہمارے پاس کیا ثبوت ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے ڈیکارٹ تحلیل کے اس اصول متعارف سے کام لیتا ہے کہ علت اور معلول کو ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے جیسے ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ قضیہ ڈیکارٹ کے نزدیک ان اصولوں میں سے ہے جو وجدان سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ نور فطرت میں اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ معلول میں کوئی چیز علت سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عدم سے وجود ظہور میں نہیں آسکتا اور کامل ناقص سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اس اصول کا اپنے تصورات پر اطلاق کریں تو یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعض تصورات خارجی علتوں سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض ہمارے باطن سے۔ لیکن ان دونوں میں سے کوئی توجیہ ایک خدائے لامحدود کے تصور کو جو تمام حقیقت و کمال کا جوہر ہے قابل فہم بنانے کے لئے کافی



نہیں۔ چونکہ میں خود ایک محدود ہستی ہوں اپنے شکوک اور خواہشات کی وجہ سے میں اس کا قائل ہوں، میں کسی ایسے تصور بحال کا خالق نہیں ہو سکتا۔ کمالات جزئیہ و درجہ کے اجتماع سے بھی یہ تصور پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں وہ وحدت اور تقسیم ناپذیری ہمیں ہو سکتی جو خدا کے تصور کے لئے لازمی ہے۔ علاوہ ازیں ہر خارجی علت محدود ہے، اس لئے سوائے اس کے کوئی چارہ باقی نہیں رہتا کہ ہم خود خدا کو اس تصور کا خالق تصور کریں یہ تصور ہم میں اس لحاظ سے جلی اور حضوری ہے کہ جو ہماری قوت فکر میں روشنی اور میدارسی پیدا ہوتی ہے یہ تصور اس کے لئے اپنی قوت سے قابل فہم ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کے ہاں تصور حضوری کے لئے یہی نہیں کہ یہ شروع کیے طبیعت میں دلچت کیا گیا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ہمارے ذاتی ارتقا سے پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا تصور انہیں معنوں میں حضوری ہے جن معنوں میں خود میری اپنی ذات کا تصور حضوری تصورات خود ملکہ فکر سے پیدا ہوتے ہیں لیکن حضوری یا باطنی کا لفظ بہت خطرناک ثابت ہوا اور اس سے بہت غلط فہمیاں پیدا ہوئیں و تحلیل کے اصول متعارف سے خدا کے تصور کی حقیقت کے ثابت ہو جانے کے بعد اپنے علم کی حقیقت کے لئے ہمیں ایک یقینی بنیاد حاصل ہو جاتی ہے میرا علم اس لامحدود حقیقت کا ایک جزو ہے جو خدا کے تصور میں پائی جاتی ہے خدا کے تصور میں جو اوصاف کمال متضمن ہیں ان میں سے ایک صفت حقیقت لامحدود بھی ہے، اس لئے وہ پوری طرح ثابت شدہ ہے۔ غلطی صرف ہستی محدود سے سرزد ہو سکتی ہے لامحدود ہستی میں غلطی کا امکان نہیں ہو سکتا اور میں اپنے واضح اور بین تصورات میں اس ہستی کمال کے کمال سے بہرہ مند ہوتا ہوں۔ ڈیکارٹ عام فہم زبان میں اس خیال کو ادا کرتا ہے خدا جو ہمارے تمام تاثرات اور تصورات کی علت اولیٰ ہے غلطی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ ہستی کمال ہے لیکن اگر ہم ذرا غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی حقیقت



اور خدا کے تصور میں وہ ایک اور تعلق کا بھی پتہ دیتا ہے جو اس قدر خارجی نہیں۔ مجھے اپنے نقص کا احساس صرف اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ مجھ میں کمال کا کم و بیش واضح تصور موجود ہو اور چونکہ خدا کا تصور اعلیٰ ترین اور ہمہ گیر کمال کا تصور ہے یہ تصور میرے لئے معیار اور لقب العین کا کام دیتا ہے جس کے ذریعے سے میں اپنے ناقص علم کو پرکھ سکتا اور اس کی تصحیح کر سکتا ہوں جب ڈیکارٹ خدا کے تصور کو اپنے نظریہ علم میں داخل کرتا ہے تو یقیناً مذہبی معنوں میں خدا اس کے پیش نظر نہیں۔ خدا کا تصور اس کے لئے ایک ایسی مسلسل ہمہ گیر وحدت وجود کا تصور ہے جس کے اندر ہر حقیقت رکھنے والی شے کا ہونا لازمی ہے اپنے چھپے 'تامل' Sixth Meditation میں وہ کہتا ہے۔ "عام فطرت سے میری مراد خود خدا ہے یا خدا کا قائم کیا ہوا اتمام مخلوقات کا نظام۔" ہر وہ بات جسے میں سچ تسلیم کرتا ہوں لازماً اس وحدت کا ایک جزو ہے جسے فطرت یا خدا کہنا مسادہ ہے ہر جزئی شے کی حقیقت تمام دیگر اشیا کے ربط سے ہے۔ خواب اور بیداری کے فرق کا معیار یہ ہے کہ میں بغیر شکست مسلسل اپنی بیداری کے تجربات کو اپنے تمام دیگر تجربوں اور یادداشتوں سے متحد کر سکتا ہوں یہی گہرے معنی میں جو ڈیکارٹ کی صحت علم کی دینیاتی اساس کی تہ میں پائے جاتے ہیں اگرچہ طرز استدلال بھی دلچسپ ہے لیکن وہ اس امر میں دینیات سے مطلقاً قطع نظر بھی کر سکتا تھا کہ چونکہ تعلیل کا اصول متعارف وجود کا تصور خدا کی حقیقت کے ثبوت میں خرض کر چکا تھا نقص عالمہ اور کائنات کے مابین واسطہ بننے کے لئے کافی تھا ڈیکارٹ صاف طور پر کہتا ہے کہ تعلیل کا اصول متعارف اور دیگر اصول اولیہ اس علم سے علیحدہ ہیں جس کا انحصار خدا کے تصور پر ہے اگر وہ تعلیل کے اصول کے کشفیات کو اور زیادہ قبول کر سکتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ خالی یہی اصول ایک ایسی وحدت کے مفروضے تک لے جاتا ہے جو تمام جزئی مظاہر کو مستعین کرتی ہے لیکن ربط تعلیلی اور اصول تعلیل کے بغور امتحان کرنے کا وقت ڈیکارٹ



کے ایک صدی بعد آیا ۴

## (ج) دینیاتی تفکرات

ڈیکارٹ نے تحلیل اور تنقید سے آغاز کیا لیکن بڑی جلدی دینیاتی اور روحانیاتی تفکرات کی طرف عبور کر گیا اپنے مقولے ”میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں“ کو وہ دو قسم کے تفکرات کا نقطہ آغاز تصور کرتا ہے ہم بطور تمہید اس کے دینیاتی تصورات پر غور کریں گے جو چار سے واسطے اس لئے مفید مطلب ہیں کہ ان میں مذہب فطرت کی اساس اور اس کا منطقی ارتقا بدرجہ اولیٰ پایا جاتا ہے ڈیکارٹ اس کا قائل نہیں کہ کائنات سے جیسی کہ وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے خدا کا ثبوت مل سکتا ہے سلسلہ معلل لامحدود ہو سکتا ہے اور ہمارا اس غیر متناہی زنجیر کی کڑیوں کے گھسنے سے عاجز ہونا ایک علت اولیٰ کی ضرورت اور وجوب کا مرادف نہیں ہو سکتا۔ علاوہ انہیں جب تک خدا کا تصور پہلے سے موجود نہ ہو، اس علت اولیٰ کو خدا کہنا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا اپنا ثبوت زیادہ مستقیم ہے ہم اوپر دیچکے ہیں کہ وہ اس کو قطعاً ناممکن سمجھتا ہے کہ ایک محدود ہستی لامحدود ہستی کا تصور قائم کر سکے۔ برخلاف اس کے، سمجھ میں اپنی ہستی کے محدود ہونے کے تصور کے لئے لامحدود کا تصور مقدم ہے۔ محدود کا تصور لامحدود کی صہندی سے قائم ہوتا ہے۔ لامحدود ایک ایجابی تصور ہے جس کی تحدید سے محدود کا تصور پیدا ہوتا ہے خدا کا تصور تحدیدات کے ارتقاع یعنی نفی نفی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس آخری تعریف میں ڈیکارٹ کا مطلب قرب قریب یہی ہے کہ ہم خدا کا تصور اسی طرح قائم کرتے ہیں جس طرح تمام دیگر نصب العینوں کا تصور یعنی تحدیدات کی توسیع اور ان کے ارتقاع سے (ان نصب العینوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے جو مختلف مرکبات سے افد کردہ عناصر کے اجتماع سے قائم کئے جاتے ہیں)۔ گیسٹ ڈی ڈیکارٹ کو اس کا



یہ جواب دیتا ہے کہ حقیقت میں ہم نصب العین کو توسیع اور ترکیب سے  
تعمیر کرتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا جواب البجواب یہ ہے کہ اپنے تجربے کے اضافی  
کمال کے ذریعے سے تصورات کی توسیع کی قابلیت ہی اس امر کی شاہد ہے  
کہ ہمارا ماخذ خدا ہے۔ گینڈھی کے ساتھ نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات  
کا مطالعہ کرنے کی بجائے ڈیکارٹ خدا کے بنے بنائے تصور پر قائم رہنا  
دورِ حاضر میں بھی نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات پر بہت کم توجہ کی گئی  
ہے، وہ یہی کہتا رہا کہ چونکہ اس میں لامحدودیت پائی جاتی ہے لہذا ایک  
محدود ہستی اس کو پیدا نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ نتیجہ اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے  
جب کہ نہ صرف اس کا معروض بلکہ خود یہ تصویر بھی لامحدود ہو کر

تاہم ڈیکارٹ کے پاس ایک اور ثبوت بھی ہے یعنی وجودِ باقی  
(Geological) پہلے تو وہ خدا کے تصور سے اس تصور کی علت کی طرف  
گئی تھا اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہم صاف اور  
بین طور پر ایک لامحدود اور کمال ہستی کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے لئے  
ایسی ہستی کے حقیقی وجود کا فرض کرنا بھی لازمی ہے کیونکہ اس کے حقیقی وجود  
کا انکار اس کے کمال کا انکار ہے جس سے داخلی تناقض واقع ہوتا ہے۔  
اس استدلال کے خلاف جو مثال ہجوم میں پایا جاتا ہے، گینڈھی کا یہ اعتراض  
ہے کہ یقیناً کمال اور ناقص دونوں قسم کی اشیاء کے لئے وجود شرط ہے لیکن  
نی نقصہ وجود کوئی کمال نہیں۔ ڈیکارٹ اس پر مصر رہا کہ ہم وجود کو بھی  
اور صفات کی طرح اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں

اب ڈیکارٹ کے لئے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خدا کا  
یہ تصور جسے وہ اپنی رائے میں مفصلہ بالاد و دلائل سے ثابت کر چکا ہے  
عام تصور سے مختلف ہے اکثر لوگ خدا کو ایک ارفع اور لامحدود ہستی تصور  
نہیں کرتے جو تمام اشیاء کی واحد خالق ہے خدا سے ان کو ایک محدود ہستی  
منصور ہوتی ہے جس کے سامنے لوگ سر جھکا سکیں۔ لہذا کوئی تعجب کی  
بات نہیں کہ بعض لوگ ایسے خدا کے منکر ہوتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے



خدا کا بند تر تصور یہ ہے کہ اسے جو ہر مطلق سمجھا جائے۔ خدا کو جو ہر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو بذات خود قائم رہ سکتی ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی اور شے کی محتاج نہیں۔ صحیح ہے کہ ڈیکارٹ محدود ہستیوں مثلاً روح اور جسم کے لئے بھی جو ہر کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن وہ ساتھ ہی سمجھا دیتا ہے کہ یہ لفظ محدود اور لامحدود ہستیوں کے لئے ایک ہی معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا۔ چونکہ تمام محدود ہستیاں لامحدود ہستی کی محتاج ہیں اس لئے وہ صرف حیرانگی جو ہر کہلا سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ جو ہر کے خاص معنوں کو اپنے خطوط میں اچھی طرح واضح کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے "کوئی شخص خدا کے وجود کا ثبوت نہیں دے سکتا بغیر اس کے کہ اس کو کامل تصور کرے لیکن وہ کامل نہیں ہو سکتا اگر کائنات میں کوئی بات بھی ایسی ہو جو اس سے سرزد نہ ہوئی ہو" فلسفہ فطرت بھی اس ہی تعلیم دیتا ہے کہ نفس انسانی میں کوئی ناچیز سے ناچیز خیال بھی پیدا نہیں ہو سکتا جس کا ایسا ہونا خدا کی مرضی کے مطابق اور ازل سے اس کے ارادے میں نہ ہو۔ ڈیکارٹ کے نظریہ ذرات کو رد کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔ جو ہر لامتناہی کے مطلق دعویٰ ہے کہ وہ بذات خود قائم رہ سکتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ صرف ایک واحد ہستی اکبر و ارفع دوسروں سے آزاد و بے نیاز ہو سکتی ہے۔ ڈیکارٹ کا بیان اپنی لقائین میں بہت مبہم ہے کیونکہ جو ہر کی کھلیے تعریف کے پہلو پہ پہلو وہ اس کے وسیع اور عام پسند معنوں کو بھی لے آتا ہے روزمرہ کے ڈبیلے ڈھالے استعمال کے مطابق جو ہر بالکل شے یا ہستی کا مراد ہے۔ جو ہر وہ ہے جو کچھ اعراض رکھتا ہو حال اعراض ہونے خود ایک محدود ہستی بھی جو ہر ہو سکتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان الفاظ کے دو معنوں میں جب تک پتہ تمیز قائم نہ کی جائے بہت سا غلط سمجھ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ لیکن ڈیکارٹ روح اور بدن کو مطلقاً آزاد ہستیاں ہونے کی حیثیت سے بھی جو ہر کہتا ہے جس طرح وہ جو ہر کے مفید تصور کا محدود ہستیوں پر بھی اطلاق کرتا ہے اسی طرح وہ اس کے غیر مفید تصور کا مفید محدود ہستی پر بھی اطلاق کرتا ہے کیونکہ اس تصور کے نصف میں نام ممکن حقیقت اور کمال بالفاظ دیگر نام ممکن اور نام



جانتے ہیں اس لئے جب ہابس اور گینڈی نے اس کے خلاف یہ اعتراض کیا کہ ہمارے پاس جو ہر کا جو حامل اعراض ہو کوئی ایجابی تصور نہیں کیونکہ ہم محض اعراض یا صفات یا باصطلاح حاضرہ، مظاہرہ سے واقف ہیں، تو یہ ایک نہایت بختم رسانہ عقیدہ تھی۔ ڈیکارٹ نے یہ تسلیم کیا کہ ہم براہ راست جو ہر کا اور اک نہیں کرتے بلکہ اسے اعراض سے مشتق کرتے ہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ ہم اسے فکر میں لا سکتے ہیں گو اس کی کوئی تصویر اپنے ذہنوں میں قائم نہیں کر سکتے۔ یہاں پر ایک اور مسئلہ پیدا ہو گیا جس نے بعد ازاں فلسفے میں بڑی اہمیت اختیار کی۔

اصول تغیل کے ذریعے سے ڈیکارٹ نے خدا کی ہستی کو مسلم قرار دیا تھا لیکن نگاہ ہر یہ اصول خدا کے تصور سے بھی پرے لے جاسکتا ہے کیونکہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا خود خدا کی کوئی علت نہیں ڈیکارٹ نے اس مشکل سے بچنے کی اس طرح کوشش کی کہ ہستیوں کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ جس کی علت اس سے خارج ہے اور دوسری وہ جس کی علت خود اس کے اندر ہے۔ خدا کا اپنے آپ سے وہی خلق ہے جو علت کا معلول ہے ہوتا ہے یعنی وہ خود ساختہ یا آپ اپنی علت ہے لا محذور و ہستی ہونے کی حیثیت سے خدا کے اندر غیر متناہی قوت ہے اس لئے اس کو اپنی حیات و قیام کے لئے کسی اور شے کی ضرورت نہیں۔ اس طرح سے جوہر اور علت کے تصورات میں بہت قریبی ربط پیدا ہو گیا انٹوانارنولڈ Antoine Arnauld مشہور جینیٹ Jansenist عالم و میناٹ نے جو بعد میں ڈیکارٹ کا زبردست مقلد ہو گیا، یہ اعتراض کیا کہ اصطلاح مطلق بنفسہ Self caused متناقض ہے اور کسی حالت میں بھی خدا پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ کوئی شخص ایسی شے نہیں دے سکتا جو اس کے قبضے میں نہ ہو اور اگر کوئی اپنے آپ کو پیدا کر سکتا ہے تو وہ لازماً پہلے سے موجود ہو گا۔ اور اگر خدا علت ہے تو وہ لازماً معلول بھی ہو گا کیونکہ وقت کے لحاظ سے علت معلول سے مقدم ہے لیکن خدا کے ہاں ماضی اور مستقبل یا امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ڈیکارٹ



نے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر ہم اصول تعلیل سے خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں تو ہمیں لازماً اس اصول کو خود خدا پر بھی لگانا چاہئے اور یہ بھی ہو سکتا ہے جب ہم اس کو خود اپنی علت قرار دیں۔ لیکن وہ اس پر یہ اضافہ کر دیتا ہے کہ لفظ علت خدا کی نسبت محض تشبیہاً استعمال ہو سکتا ہے اور یہ علم انسانی کے نقص کی وجہ سے ہے۔ اگرچہ ہم خدا کو علت کہہ سکتے ہیں لیکن ہمیں یہ ہرگز نہیں چاہئے کہ اسے اپنا معلول کہیں ورنہ خدا کا ایک جزو اس کے دوسرے جزو سے ادنیٰ ہو جائیگا علاوہ ازیں اضافیت زمانی خدا کی نسبت کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ محض انسان کے طریقِ علم کی پیداوار ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح کے دینیاتی اطلاق میں تصور علت میں سے شاید ہی کچھ باقی رہتا ہو ڈیکارٹ کے فلسفہ مذہب نے لازماً اس ضرورت کو پیدا کیا کہ دینیات پر اطلاق کرنے میں اپنے اساسی تصورات کے مفہوم اور ان کے جواز کا امتحان کیا جائے۔

یہ خیال کہ نسبت وقتی خدا کی نسبت جائز نہیں اس حالت میں خاص طور پر قابلِ توجہ معلوم ہوتا ہے جہاں ڈیکارٹ نے تعلیم دیتا ہے کہ حقائق سرمدیہ مثلاً ایک شے کا ایک ہی وقت میں ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے یا مثلث کے تینوں زاویے ملکر دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں، خدا کی مرضی مطلقاً منحصر ہیں۔ خدا کی عقل اور اس کا ارادہ الگ الگ نہیں اس نے ایسا نہیں کیا کہ پہلے حقائق سرمدیہ کا تصور کیا اور اس کے بعد انہیں قائم کیا اس کا ارادہ ایسا ہی سرمدی اور بے تغیر ہے جیسے اس کی ہستی۔ یہاں پر بھی خدا کے مطلق ڈیکارٹ کے خیالات اور عام تصورات میں فرقِ عظیم معلوم ہوتا ہے کوئی نفسیاتی صفت ایسی نہیں جو خدا پر عائد ہو سکتی ہو لیکن ڈیکارٹ اس نتیجے تک نہیں پہنچا اگر اس کے تمام نظریات کو قبول بھی کر لیں تو بھی کچھ مشکلات باقی رہتی ہیں۔ ہمارے شک سے ہمارا نقص ظاہر ہوتا ہے اور اس صاحبِ نقص کے لئے کمال کا تصور مقدم ہے اس لئے خود ہمارا نقص خدا کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے لیکن اس مہذبی پر پہنچنے کے باوجود ہمارا



نقص تو باقی رہتا ہے لیکن جس وجود سے تمام ہستیاں قائم ہیں جب وہ بالکل کامل ہے تو نقص کہاں سے وجود میں آیا۔ ڈیکارٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ نقص ہستی محدود کا ایک لازمی خاصہ ہے اور تمام مخلوق اشیاء محدود ہیں علاوہ انہیں تمام نقص ایک قسم کی نفی سے پیدا ہوتا ہے اور دنیا کی بہترین صورت نفی ہی سے ظہور میں آتی ہے کیونکہ نفی سے کائنات کی کثرت میں اضافہ ہوتا ہے۔ گو آٹھ جسم کا بہترین حصہ ہے لیکن جسم کے دوسرے حصوں کو کوئی شکایت نہیں ہوتی چاہئے کیونکہ جسم سر پریشم نہیں ہو سکتا۔ ڈیکارٹ نے یہاں اس انداز کی تائید انتظام الہی Theodicy کی طرف اشارہ کیا ہے جسے لائبنٹز نے بعد ازاں بالتفصیل بیان کیا ہے

### (د) فلسفہ فطرت

اس معیار صداقت سے جو ڈیکارٹ نے دریافت کیا اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہمارے احساسات ہمارے شعور کے علاوہ کسی اور چیز کی پیداوار ہیں لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ شے بعینہ ویسی ہو جیسی کہ وہ ہمارے حواس کو معلوم ہوتی ہے اور اک حسیہ کی سب سے بڑی اہمیت عملی ہے اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز ہمارے لئے مفید ہے اور کیا مضر ہے۔ اور اگر ہم اور اک حسیہ کا یہ مقصد بھی قرار دیں کہ اس سے ہمیں علم اشیاء حاصل ہو تو یہ لازمی نہیں کہ ہمارے احساسات اشیاء کے عاقل ہوں، اگر ان کی مطابقت لفظ اور فکر کی باہمی مطابقت کی طرح ہے تو عملی اغراض کے لئے کافی ہے اگر ہم اور اک حسیہ کے انداز وقوع پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ تمام ارتسامات حسیہ لسات ہیں اور ہم صرف اشیاء کی سطح کو مس کرتے ہیں اگر ہم یہ سوچنا چاہیں کہ اشیاء جس طرح ہم پر اثر کرتی ہیں اس کے علاوہ ان کی ذات کما ہی کیا ہے تو صرف تین صفات ایسی ہیں جو ہمارے تجل اشیاء کا جزو لاینفک ہیں امتداد، تقسیم پذیری اور قابلیت حرکت۔ مادہ کے متعلق یہ بسیط ترین اور



اور واضح ترین تصورات میں اور اگر ہم ان خالص ہندسی صفات پر قائم ہوں تو عالم مادی کے تمام واقعات ساوہ اور صاف طریقے سے سمجھ میں آسکتے ہیں منظر حرکت سے تمام دیگر مظاہر کی توجیہ ہو سکتی ہے برخلاف اس کے اگر ہم شعور یا صفات کو مادے کی طرف منسوب کریں تو ہم کسی منظر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ صفات کا تعلق ہمارے شعور سے ہے عالم طبیعی میں ہمارے جسم کے اندر یا اس کے باہر فقط حرکات واقع ہوتی ہیں۔ سائنس کے لئے لازمی ہے کہ وہ تمام عالم مادی کو اسی طرح سمجھے جس طرح وہ ادراک حسیہ کے بغیر ہو گا۔ سادگی کا اصول جس نے جدید نظام کائنات کی کشمکش میں اس قدر حصہ لیا، مادے کی تمام صفتوں کو صرف دو میں تحویل کرنے میں استعمال کیا گیا یعنی امتداد اور حرکت۔ اس تحویل و اختصار کا یہ نتیجہ ہوا کہ صفات کو عالم فسی میں ڈال دیا گیا۔ ڈیکارٹ کا گیلیلیو کے Saggiatore سے واقف ہونا قرن قیاس نہیں اس لئے ہی سمجھنا چاہئے کہ وہ مادی حوادث کی خارجی اور لازمی توجیہ کے شرائط پر غور کرتا ہوا آزادانہ طور پر صفات حسیہ کی نفییت کے اصول تک پہنچ گیا۔ ڈیکارٹ کی ۲۰-۱۶۱۹ کی ثبت کردہ یادداشتوں سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک وہ فطرت کی میکاکی توجیہ کا قائل نہیں تھا اس لئے اس نظریہ کو ۱۶۲۰ سے لیکر ۱۶۲۹ تک کے زمانے میں اختیار کیا ہو گا۔ کیل کے علاوہ وہ غالباً نوجوان فرانسیسی محققین کے اس گروہ سے متاثر ہوا جو نظریہ ذرات کے قائل تھے اور سباستین باسو Sebastian Basso کا جو جدید زمانے میں نظریہ ذرات کا حقیقی مبلغ ہوا ہے، ان پر بہت گہرا اثر تھا۔ ڈیکارٹ خود اپنے پیشروں میں باسو کا نام لیتا ہے انہیں نوجوانوں میں سے دو شخصوں نے پیرس میں وہ مناظرہ قائم کرنا چاہا تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جس کی وجہ سے نئے خیالات کے خلاف ترہیبیہ فرمان شائع ہوا۔ چونکہ باسو، برادری کی تقابلیت سے متاثر معلوم ہوتا ہے اس لئے ہیں یہاں ڈیکارٹ اور نشاۃ جدیدہ کے فلسفے میں ایک تاریخی ربط ملتا ہے بعد میں ہم دیکھیں گے کہ باروے کے دوران خون کے انکشاف نے بھی



ڈیکارٹ کے انداز فکر پر بہت اثر کیا۔  
 تمام مادی مظاہر کو مادے کی تین اساسی صفات، امتداد، تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے سمجھنے کی کوشش میں ڈیکارٹ استخراجی طریقہ استعمال کرتا ہے یعنی علت سے معلول کی طرف جاتا ہے۔ وہ پوری طرح جانتا ہے کہ اس طریقے سے ہم محض ایک مفروضے تک پہنچ سکتے ہیں کیونکہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ منظر زیر بحث دیگر علتوں سے پیدا ہوا ہو یہ لازمی ہے کہ استنباط اور تجربے سے اس کی تصدیق اور تائید کی جائے ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ضروری استنباطات اتنی تعداد میں کر لے پڑینگے اور ان پر اتنے مصارف ہونگے جو اس کی طاقت سے باہر ہیں اور ان کے لئے بہت سے لوگوں کے مل کر کام کر لئے کی ضرورت ہے۔ گیلیلیو کے برعکس ڈیکارٹ بھی اصول و استخراجیات عامہ کا مشاقل ہے۔ وہ استخراج کو حقیقی حکیمانہ طریقہ سمجھتا ہے اور اس میں گیلیلیو کی وہ قابلیت نہیں کہ جزئی باتوں کے استحقان سے بڑے بڑے دور رس مسائل پر روشنی ڈال سکے اگرچہ وہ خود اپنے نظریہ اسلوب میں اس وجدان کو جو جزئیات کے ادراک پر منحصر ہے فکر کا نقطہ آغاز قرار دیتا ہے۔ اس کا کام گیلیلیو سے مختلف تھا۔ اس کا مخصوص فرض یہ تھا کہ صاف طور پر بتا دے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ پراسرار قوتوں یا فوق الفطرت مداخلت سے فطرت کی توجیہ کی جائے اس کے نزدیک تمام فطری مسائل کا نصب العین یہ تھا کہ مظاہر کا ان کی علتوں سے اسی طرح جبر صیغ کے ساتھ استخراج کیا جائے جس طرح ریاضی میں ایک نتیجہ اپنے مقدمات سے بالترتیب لازم آتا ہے ڈیکارٹ جس اصول سادگی سے استدلال کرتا ہے وہ اصول وضاحت کے مرادف ہے۔ ان اصولوں کو صحیح سمجھنا اس کی غلطی نہیں تھی لیکن وہ اصول عامہ کے استخراجی اطلاق اور ان کی بنا پر قائم کردہ مفہومات کو ضرورت اور حقیقت سے زیادہ اہم سمجھتا تھا اسی لئے اس کے فلسفہ فطرت میں ایک ادعائی رنگ پیدا ہو گیا اور اس کے پیروں کے استنباطوں میں اسے اور بھی ترقی ہوئی۔ اکثر حالتوں میں بس اتنا ہی فرق پڑا



کہ صفات و مشور جو ہر تہ کی در سیت کی جگہ ایک طرح کی میکائیلی در سیت پیدا ہو گئی ہو

مادے کی صفات اساسیہ سے یہ لازم آتا ہے کہ جزو لایتجزئے کوئی شے نہیں کیونکہ تقسیم پذیری کی کوئی حد فہم میں نہیں آسکتی اسی طرح خلا بھی محال ہے کیونکہ خالی مکان میں امتداد ضرور ہو گا اور امتداد کے لئے وجود ممتد یعنی مادہ لازمی ہے۔ مادی دنیا بھی لامحدود ہے کیونکہ امتداد کے حدود قائم کرنا ناممکن ہے مادہ جہاں امتداد ہے وہاں مادہ بھی ہے مزید برآں اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مادے کے تغیرات کی توجیہ حرکت کے قوانین سے ہونی چاہیے جو اسی وجہ سے اعلیٰ ترین فطری قوانین ہیں ڈیکارٹ نے استخراج سے بھی ان قوانین تک پہنچنے کی کوشش کی اس استخراج کے مقدمات اس نفاذ کے تصور سے حاصل کیے جسکی اسکے فلسفہ فطرت میں بھی اسی طرح کی اہمیت ہے جس طرح کہ اس کے نظریہ علم میں ہے۔ خدا کی تغیرناپذیری سے جو اس کے کمال کا ایک جزو ہے ڈیکارٹ یہ نتیجہ لگاتا ہے کہ حتیٰ مقدار حرکت خدا نے بوقت تکوین پیدا کی تھی وہ مقدار اپنی تبدیلیوں کے باوجود محفوظ اور برقرار رہتی ہے (یہ تحفظ اور تبدیلی صورت ڈیکارٹ کے نزدیک ایک سلسلہ تکوین ہے)۔ کائنات کے مختلف حصوں میں حرکت کی تقسیم میں تبدیلی ہو سکتی ہے لیکن کوئی حرکت ضائع نہیں ہوتی اور نہ عدم سے وجود میں آتی ہے قانون استقلال حرکت کی دینیاتی اساس قائم کرنے سے ڈیکارٹ نے غور ارادی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے کہ مادے کے اساسی خواص جو اس کے فلسفہ فطرت کے نقطہ آغاز ہیں کچھ بہت ہی سادہ اور مجرد سے ہیں۔ کیونکہ حقیقت میں جو چیز قائم اور مستقل ہے، وہ کائنات میں دائم عمل کرنے والی قوت الہی ہے استقلال حرکت اس قوت کے ثبات سے مشتق ہے۔ اگر ڈیکارٹ پر یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا تو وہ مذکورہ صدر اصول سے زیادہ صحیح اور وسیع اصول دریافت کر لیتا کیونکہ جو چیز حقیقت میں مستقل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت کی طرف عبور، ڈیکارٹ کو اپنے اصول کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا کر دیتا ہے لیکن اس ناقص شکل میں



بھی تحفظ قوت کے جدید اصول کا پیش رو ہونے کی حیثیت سے اس کا اصول موجب دلچسپی ہے خدا کی تغیرناپذیری سے ڈیکارٹ حرکت کے مخصوص قوانین بھی اخذ کرتا ہے جن میں سے سب سے زیادہ اہم قانون جمود ہے جو سب سے پہلے ڈیکارٹ نے دانستہ اور باقاعدہ قائم کیا۔ ڈیکارٹ کا خیال ہے کہ اگر کوئی شے واحد اور ناقابل تقسیم ہو کر بغیر کسی خارجی علت کے اپنی حالت کو بدل سکے تو یہ امر، خدا کے ناقابل تغیر ہونے کے منافی ہو گا۔ کسی ایسی شے کا بذات خود حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت میں آنا بھی ناممکن ہے۔ ڈیکارٹ کو غالباً کپلر کے اثر سے، جو اسے آدمی قائم کر چکا تھا قانون جمود تک پہنچا لیکن اس کا یہ انگلستان گیلیلیو کے اثر سے آلود ہے کیونکہ گیلیلیو مکالمات کے شائع ہونے سے پیشتر ڈیکارٹ اسے اپنی تصنیف (Monde) کائنات میں پیش کر چکا تھا۔ لیکن ڈیکارٹ قانون جمود کے بیان میں ایک ممکنہ مستثنیٰ حالت کو محفوظ بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا کہ ارواح یا ملائکہ مادے پر اثر کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اپنی روحی نفسیات کی خاطر جس کا ہم آگے چل کر ذکر کریں گے اسے اس استثناء کی ضرورت پڑی ہے۔

ڈیکارٹ کے مادے کے تصور میں سادگی اور وضاحت پائی جاتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس نے سادگی ہی کے اصول پر یہ تصور قائم کیا تھا کہ ایسی میلان کا قدرتی نتیجہ ہے جو کپلر اور گیلیلیو میں بھی پایا جاتا ہے کہ تمام صفات کو کمیتی نسبتوں میں تحویل کر دیا جائے تاکہ فطرت کا بالکل صحیح اور نیا علم ممکن ہو سکے لیکن جس طرح ڈیکارٹ میں یہ میلان ہے کہ وہ اپنے استخراجی نتائج کی مفروضی کیفیت کو نظر انداز کرتا ہے اسی طرح وہ اپنی تجربہ اور سادگی کے اصول سے قائم کردہ تعریفات کو بھی جامع اور مانع سمجھتا ہے وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ مادے کے تعینات، امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے مادے کی ماہیت کا کامل علم حاصل ہو سکتا ہے اگرچہ وہ اس کی صداقت کی کوئی ضمانت پیش نہیں کر سکتا۔ جب وہ مادے کو جو ہر مسئلہ کہتا ہے تو اسے یہ خیال نہیں آتا کہ اس لئے محض ایک تجرید کو ایک وجود میں



تبدیل کر دیا ہے جو قائم بالذات ہے نہ ہی اس نے کبھی یہ بتایا کہ صفات ہمیشہ  
کو اشیا کی مطلق صفات سمجھنا کس طرح جائز اور صحیح ہے اور نہ ہی یہ لازم آتا ہے  
کہ یہ صفات علم فطرت کے لئے اہم ترین ہیں۔ امتداد تقسیم پذیری اور حرکت  
پذیری کی حقیقت شاید اتنی ہی ہو کہ اشیا ہم کو اس انداز سے متاثر کرتی ہیں اور  
ان کی بعینہ وہی کیفیت ہو جو رنگ ذائقہ اور بو وغیرہ کی ہے، اور ان میں سے  
کوئی صفت اشیا کی ذات سے مشابہت نہ رکھتی ہو ملاوہ ازیں جیسے اوپر  
ذکر ہو چکا ہے، ایک اور نقیض بھی ہے جو ان تین صفات سے زیادہ اساسی  
ہے جن کے آگے ڈیکارٹ نہیں بڑھ سکا، یعنی قوت ۱

جو سوالات یہاں پیدا ہوتے ہیں ان پر بحث کرنا بعد کی تحقیقات  
کا کام تھا اس زمانے کو مد نظر رکھتے ہوئے ڈیکارٹ کے فلسفہ فطرت میں  
باوجود یک طرفہ ہونے کے، وضاحت کے لحاظ سے بڑی ترقی پائی جاتی ہے  
اب ہم اس کے اصول عامہ کے نہایت اہم اطلاقات پر مختصر آغور کرینگے  
اور اپنے بیان کو اساسی تصورات تک محدود رکھینگے اس کی بعض جزئی  
توضیحات کے بنیاد اور ناموزوں ہوتی ہیں مفروضات کو اٹھائے کرتے جانا  
اس کی بڑی کمزوری تھی اور اس کا بڑا کمال یہ تھا کہ عام اصول اور تفصیل نظر  
تک پہنچنے میں اس کو بڑی دسترس اور بصیرت حاصل تھی ۲

اگر مادی فطرت میں ہر شے کی توجیہ لازماً صرف امتداد تقسیم  
پذیری اور حرکت پذیری سے ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ علل غائیہ بالکل بیکار  
ہیں لیکن ڈیکارٹ فطرت کی توجیہ غائی کو علیاتی وجوہ کی بجائے دینیاتی بنا پر رد  
کرتا ہے چونکہ خدا ایک لامحدود و دہستی ہے اس لئے لازماً اس کے اکثر افعال  
ہماری عقل سے بالاتر ہو گئے اس کے مقاصد کو دریافت کرنے کی کوشش  
ایک احمقانہ دعویٰ اور گستاخی ہوگی۔ اس لامحدود کائنات میں بے انتہا  
ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم پر مطلقاً کوئی اثر نہیں ہوتا۔ جب کیفیت یہ ہے تو یہ  
دعویٰ بے معنی ہے کہ یہ سب کچھ ہمارے لئے پیدا کیا گیا ہے تمام حادثات کا  
صرف ایک ہی قابل فہم مقصد ہو سکتا ہے اور وہ خدا کی ذات ہے۔ چونکہ ہم



کائنات اور خدا کی فطرت پر حدود نہیں لگا سکتے اس لئے ڈیکارٹ نظریہ غایت کو رد کرتا ہے۔

اگر ہم فطرت کو بالتفصیل سمجھنا چاہیں تو ڈیکارٹ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ہم نہایت سادہ اور سہل مظاہر سے شروع کریں جو ہمیشہ ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے سے ماضی کے واقعات اور پوشیدہ مظاہر کی توجیہ کریں، اس طرح سے ڈیکارٹ کے ہاتھوں میں سادگی کا اصول واقعیت کے اصول میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ بعید اور مجہول کی قریب اور معلوم سے توجیہ کی جائے سب سے پہلے اساسی تصورات کے طور پر ہم مشینوں کی تعمیر اور ان کے عمل کو دیکھنا چاہئے کیوں ان سے واضح ترین تصورات حاصل ہوتے ہیں، اسی لئے وہ کائنات کو مشین سمجھ کر بیان کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر مادے کے اجزاء کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ شروع سے قائم مرکزوں کے گرد گھومتے رہے ہیں کیونکہ مادہ اور حرکت کی ابتدا ایک ہی وقت میں ہوئی، تو کائنات کی موجودہ حالت کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ چھوٹے اجزاء جو بڑے حصوں کے گھومتے ہوئے ان کی باہمی رگڑ سے بنتے ہیں لازمی طور پر ان مرکزوں میں اکٹھے ہو گئے اس طرح سے مختلف بڑے اور چھوٹے اجرام فلکیہ وجود میں آئے ہیں ان میں سے بعض اجرام رفتہ رفتہ اپنی آزاد دی کھو بیٹھے، اور بڑے اجرام فلکیہ کے گرد جو بھنور ہے اس میں پکڑے گئے۔

ہماری زمین کا یہی حال ہوا ہے۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ اپنے نظریے کے مطابق وہ زمین کو ساکن قرار دے سکتا ہے کیونکہ اس واسطے کے اندر جس میں وہ سورج کے گرد گھومتی ہے، وہ اپنا مقام نہیں بدلتی اور ہو سکتا ہے کہ کائنات کے ان حصوں کے علاوہ جو ہمیں نظر آتے ہیں ایسے ثابت بھی ہوں جن کی نسبت سے زمین ساکن رہتی ہے۔ اضافیت کے ان دو اہم اطلاقات سے ڈیکارٹ نے کوپرنیکی الحاد کے الزام سے بچنے کی سعی حاصل کی۔ وزن کی اس لئے یہ توجیہ کی ہے کہ فضا کے اندر اجزاء پر گردابوں کا دباؤ پڑتا ہے جس کی وجہ سے وہ اجرام فلکیہ پر دباؤ ڈالتے یا کم سے کم اس کے قریب ہیں رہتے ہیں۔



متاخرین میں سے ڈیکارٹ نے سب سے پہلے کائنات کے ارتقا کا میکاٹھی نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ واضح ہے کہ اس بات کو مان کر کہ دنیا کامل و مکمل پیدا کی گئی تھی، اور یہ کہہ کر کہ وہ محض اس امکان کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ دنیا اس سے کم کامل ابتدائی حالت سے فطری قوانین کے ذریعے سے ترقی کر گئے موجودہ حالت تک پہنچ سکتی ہے، ان کے دینیات کے سامنے اظہارِ ادب کیا۔ اگر کوئی اس سے یہ پوچھے کہ اس ابتدائی حالت کو کیسا تصور کرنا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو جس طرح چاہیں تصور کر سکتے ہیں کیونکہ فطری قوانین کے ذریعے مادہ اپنی تمام ممکنہ حالتوں میں سے گزرتا ہے اور ناقص حالتوں کی کم و بیش تعداد سے گزر کر وہ لازماً موجودہ کیفیت تک پہنچ جاتا۔ یہ توجیہ جو ارتقا کے تمام میکاٹھی نظریوں کا پیش نامہ ہے نہایت مفید اور دلچسپ ہے کیونکہ اس میں ڈیکارٹ نے کچھ نئے عمل کو بالتفصیل بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

جس طرح وہ کائنات کی وحدت اور اس کے ارتقا کو فطرت کے قوانین عامہ کے مطابق سمجھنا چاہتا ہے اسی طرح وہ عضوی زندگی کی بھی خالص میکاٹھی قوانین سے توجیہ کرتا ہے نہ صرف فلکیات بلکہ اس کی رائے میں، عضویات بھی خالص میکاٹھی سائنس ہونی چاہئے۔ جس طرح اپنے کو نیابتی مفروضات میں اس نے دینیات کو پس پشت ڈال دیا تھا اسی طرح اپنی عضوی میکانیات میں وہ نفسیات کو نظر انداز کر دیتا ہے اور انسانی جسم کو تصور کرتا ہے کہ وہ مادی اجزاء سے بنا ہوا ہے اور اس کی تمام فعلیت حرارت و حرکت کے قوانین سے مطابقت ہوتی ہے جس میں کسی روح کی مداخلت کی ضرورت نہیں نہ روح نباتی نہ روح حسی نہ روح عقلی، اس تصور کی رجو ڈیکارٹ کے فلسفہ فطرت کے اصول عامہ کا ایک نتیجہ ہے کیونکہ عضو یہ بھی مادی وجود ہونے کے لحاظ سے فطرت کے قوانین عامہ کے تحت میں ہے، اس کے نزدیک ولیم ہاروے کے انکشاف دورانِ خون سے ترقی پانید ہوتی ہے۔ ہاروے ہدیہ نچرل سائنس کے بانیوں کی صف اول میں ہے۔ عضویات میں اس کا وہی مقام



ہے جو طبیعتاً جسم میں گیلیلیو کا۔ ہاروے نے یہ ثابت کیا کہ خون کی حرکت نہ اس کی اپنی قوت سے ہے اور نہ روح کی قوت سے بلکہ دل کے سمٹنے سے پیدا ہوتی ہے جس سے خون جسم میں ڈھکیلا جاتا ہے، اس انکشاف سے عضویات میں تمام پراسرار قوتوں کا خاتمہ ہو گیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین عامہ عضویہ کے اندر بھی اسی طرح مکرر ہیں جس طرح اس کے باہر ڈیکارٹ ان رہنمایاں افکار ہیں سے ہے جنہوں نے سب سے پہلے ہاروے کی تعلیم کو قبول کیا اور اپنی کتاب مقالہ فی الاسلوب میں اس کو بیان کیا۔ اس سے اس جدید نظریے کو بہت مدد ملی کیونکہ عضوی زندگی کے قدیم تصور کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ڈیکارٹ نے اپنی بہت سی تصنیفوں میں بیان کیا ہے (خاص کر اپنی تصنیف *Traite de l'homme* میں) کہ کس طرح جسم انسانی ایک مشین کی طرح متصور ہو سکتا ہے اس میں بھی اس کا عام انداز فکر متحد و ضابط تھا گو اس کی جزئی توجیہات کچھ بہت مفید نہیں تھیں

Niels Steensen نیلز سٹینسن نے جو زمانہ مابعد میں ایک بہت بڑا فزیکی گدرا ہے، یہ تسلیم کیا کہ ڈیکارٹ کے ہماری کردہ طریقے سے مختلف اعضا کی غرض کے متعلق قدیم تعلیمات کا ناکافی ہونا واضح ہو گیا اور عمل طلب مسائل صاف طور پر نظر کے سامنے آ گئے ہاروے نے میکینکی نظریے کا اطلاق دوران خون پر کیا تھا ڈیکارٹ نے اس کو اعصاب کی عضویات پر اسے عائد کیا اپنے زمانے کی عضویات کی موافقت میں وہ اس کا قائل تھا کہ روح حیوانی کی لہریں دوڑتی ہیں جو دل میں گرم ہونے کے بعد خون کے لطیف اجزاء سے پیدا ہوتی ہیں اور دماغ کی طرف صعد کر کے اس کے خالوں کو پر کرتی ہیں خون کا باقی حصہ رگوں میں گردش کرتا رہتا ہے پھر یہ لہریں دماغ سے اعصاب کے ذریعے عضلات میں آتی ہیں۔ یہ لہریں ایسے احساسات سے بھی حرکت میں آتی ہیں جن کا ہمیں شعور نہیں ہوتا۔ گرنے کے وقت ہاتھوں کا خود بخود آگے بڑھ جانا یا چلنے کا خیال کے بغیر چلے رہنا اور دیگر اس قسم کی غیر ارادی حرکات، اس کی مثال ہیں اس قسم کی غیر ارادی حرکات بالکل میکینکی، بلکہ ہمارے ارادے کے خلاف بھی ہو سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ کے الفاظ یہ ہیں کہ روح حیوانی میں رد عمل واقع ہوتا



ہے اور جسے اب ہم فعل اضطراری کہتے ہیں اس کی بہت صاف اور دلچیز  
ڈیکارٹ کے بیان میں ملتی ہے ۴

ہمیں یہ فرض کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ حیوانات کے تمام وظائف  
اور اعمال مطلقاً اس میکانکی اور غیر ارادی طریقے پر واقع ہوتے ہیں حیوانات  
کے اندر روح کو فرض کرنے کی قطعاً کوئی وجہ نہیں۔ بھیڑ کا بچہ بھیڑیے کو دیکھ کر  
اس لئے بھاگ اٹھتا ہے کہ بھیڑیے کے جسم سے روشنی کی کرنیں  
اس کی آنکھ پر پڑتی ہیں اور روح حیوانی کی منعکس موجوں سے اس کے عضلات حرکت  
میں آتے ہیں ایسیوں کا موسم بہار میں نمودار ہونا ایسا ہی ہے جیسا گھڑی کا معین  
اوقات پر گھنٹہ بجانا۔ مزید برآں ہم یہ جانتے ہیں کہ جانور اپنے آپ کو نئے اور پرچند  
حالات کے مطابق کرنے میں ایسے ہی عاجز ہیں جیسے کہ کوئی مشین۔ جانوروں  
کو محض مشین قرار دینے کی ڈیکارٹ کو اس لئے ضرورت پڑی کہ اگر ان میں روح  
کو تسلیم کیا جائے تو اس کے اصول کے مطابق ان کی بقا کا بھی قائل ہونا پڑیگا  
کیا سید کا کیرا اور کبھی بھی غیر فانی ہو سکتے ہیں؟

انسانوں کی کیفیت مختلف ہے۔ ہر انسان کو اپنے اندر ایک شعور  
کا احساس ہے جس کی وجہ سے ایک روح کا فرض کرنا لازمی ہے جو سوچنے  
والا جوہر ہے اور مادی جوہر سے اس کا عمل اور رد عمل ہوتا ہے، وہ روح  
حیوانی کی ہدایت اور اس کے عمل میں مداخلت کر سکتا ہے ڈیکارٹ کے  
نزدیک روح کا براہ راست دماغ کے صرف ایک حصے سے تعلق ہے جسے  
Pineal gland غدود... کہتے ہیں۔ ڈیکارٹ کی توجہ اس غدود کی طرف  
اس لئے منطقت ہوئی کہ دماغ کے اکثر حصے جوڑا جوڑا ہیں لیکن اس غدود  
کا کوئی جوڑا نہیں علاوہ ازیں اس کو یہ خیال ہوا کہ یہ دماغ کے قریب وسط میں  
اس راستے کے اوپر واقع ہے جس کے ذریعے سے دماغ کی اگلی اور پچھلی جوفوں  
میں سے ارواح حیوانی ایک دوسری سے ربط پیدا کرتی ہیں اور روح حیوانی اس  
غدود سے مگراتی ہیں جس سے روح میں احساسات تاثرات اور حیجرات پیدا  
ہوتے ہیں روح اس کا اس طرح جواب دیتی ہے کہ اس غدود کو مدد ملے



دیتی ہے اور ارواح حیوانی کو خاص سمت میں ڈال دیتی ہے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شے کا عمل اور رد عمل مختلف سمتوں میں ہوتے ہیں اس وقت شے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے قوی کونسا ہے۔ ضبط نفس کی کیفیت اس کی ایک مثال ہے ۴

ڈیکارٹ کو یہ فطرت حاصل ہے کہ حرکت اضطراری کے بیان اور اس کی تحلیل سے اس نے غرار ادی فطرت پر بہت روشنی ڈالی۔ ڈیکارٹ کی نفسیات میں ایک اور خوبی یہ ہے کہ اس نے بتایا کہ روح کی فطرت کا مدار دماغ پر ہے اور براہ راست اس کا صرف دماغ ہی سے تعلق ہے۔ گو اس کا تشریحی علم بہت ناقص تھا لیکن اس کا کمال ہے کہ اس نے روحی نفسیات کو بڑی دقت نظر سے بیان کیا اور اس کے نتائج بڑی خوبی سے اخذ کئے۔ اب ہم اس کی نفسیات پر ذرا تفصیل سے غور کرتے ہیں ۴

## نفسیات

ڈیکارٹ صرف انسانوں ہی میں روح کا قائل ہے اور روح سے اس کی مراد ایک ایسا جوہر ہے جو جسم سے متمیز ہے اور تمام روحی صفات کا حامل ہے جس طرح جسم تمام مادی صفات کا حامل ہے چونکہ وہ فطرت کے میکائیکی تصور کو عضوی زندگی پر بھی عائد کرتا ہے وہ اس کو فرض کرنے پر مجبور ہے کہ جسم میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہو سکتی جو کسی پہلی حرکت کے تسلسل میں نہ ہو اور کوئی حرکت معدوم بھی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ دوسری حرکت میں جاری نہ ہو جائے یعنی جسم کے اندر حرکت کا قانون وہی ہے جو باقی مادی فطرت میں ہے۔ استقلال حرکت کا قانون اس کے فلسفہ فطرت کا ایک بڑا رکن ہے لیکن اس کے نظریے کے مطابق جو روح ارواح حیوانی، کو متحرک کرنے کے لئے غدد کو دھکا دیتی ہے اور ارواح حیوانی کے اس غدد پر عمل کرنے سے خود روح کو صدمہ پہنچتا ہے تو ان حالتوں میں حرکت وجود میں بھی آتی ہے اور معدوم بھی ہوتی ہے بغیر اس کے



کہ وہ کسی اور حرکت میں تبدیل ہو۔ اگر روح کے دفع واذہ فاع کے کچھ بھی معنی ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ اس کی روحی نفسیات اس کے فلسفہ فطرت کے صریحاً منافی ہے جب وہ روح کو اس دھکم دھکے میں شریک کرتا ہے تو وہ روح کو حقیقت میں ایک مادی وجود تصور کر رہا ہے۔ اگر پوری وضاحت سے نتائج اخذ کئے جائیں تو روحیت کا ہمیشہ یہی حشر ہوتا ہے ڈیکارٹ کے ساتھ مراسلت کرنے والی ذہن و فطین شہزادی الزبتھ نے بہت ٹھیک کہا کہ روح کو مادی سمجھ لینا آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ کہیں کہ وہ غیر مادی ہونے کے باوجود مادے کو حرکت دیتی اور اس سے حرکت قبول کرتی ہے۔ ایک جگہ ڈیکارٹ روح کے اثر کو مفید کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ روح صرف ارواح حیوانی کی سمت میں تغیر پیدا کرتی ہے جن کا روح کی ہدایت کے بغیر ادھر یا ادھر چلا جانا یکساں ہے۔ لیکن اس قسم کی ہدایت قانون جمود کے متناقض ہے اور محض ایک بے وجہ استثناء کے طور پر پیش ہو سکتی ہے۔

ڈیکارٹ اگر روح کو جسم سے مطلقاً الگ مخصوص جوہر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شعور اور امتداد دو اس قدر مختلف اور متباہن خواص ہیں کہ یہ دو مختلف جوہروں سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں۔ میں فکر کرتا ہوں اس لئے میں ہوں، اس کا نقطہ آغاز سخا اور اس نے صاف طور پر بتا دیا کہ فکر سے اس کی مراد عام شعور ہے وہ یکساں طور پر اس کی بجائے یہ کہہ سکتا سخا میں متاثر ہوتا ہوں اس لئے میں ہوں یا میں ارادہ کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ جس پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ شعور کا امر اساسی ہے اس کی نفسیات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے شعور کو اپنا نقطہ آغاز بنایا کیونکہ روح کا تصور تو اب بھی مبہم ہے اور تب تو اور بھی زیادہ مبہم سخا اس لحاظ سے اس نے جدید تجربی نفسیات کے لئے راستہ بنایا یہ ناممکن نہیں کہ اس امر میں وہ وائیٹ (Vives) سے متاثر ہوا ہو، جس نے نفسی مظاہر اور روح کی اہمیت کو صاف طور پر الگ الگ کر دیا ڈیکارٹ کئی مرتبہ دایوس کی نفسیات کا حوالہ دیتا ہے لیکن ڈیکارٹ کو پورا یقین تھا کہ فکر یا شعور میں روح کی ماہیت کا ایک



واضح اور جامع تصور ملتا ہے جس طرح اس کا خیال تھا کہ امتداد میں مادے کی ماہیت کا واضح اور جامع تصور حاصل ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اگر میں جسم کے تصور کے بغیر روح کا واضح اور کامل تصور قائم کر سکتا ہوں اور روح کے تصور کے بغیر جسم کا واضح اور کامل تصور ممکن ہے تو کیا یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہمارے سامنے دو مطلقاً متبادل ہستیاں یا جوہر موجود ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ لفظ جوہر ڈیکارٹ کے فلسفے میں ذومعنی ہے اس کے معنی صرف حامل اعراض یا اس وجود ہی کے نہیں جس میں وہ صفات پائی جاتی ہیں جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں اس اصطلاح کے ابہام کے باوجود جب ڈیکارٹ فکر کے حامل جوہر کو امتداد کے حامل جوہر سے مختلف قرار دیتا ہے تو حقیقت میں اس کے لئے یہ نتیجہ اخذ کرنا ضروری نہیں۔ کیا ایک ہی جوہر ان دو مختلف صفات کا حامل نہیں ہو سکتا۔ لیکن مقید معنوں میں جوہر سے ایک قائم بالذات وجود مراد ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ جوہر کی ماہیت میں داخل ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہوں اور دیکھتا ہے کہ روح اور جسم کے متعلق یہ صحیح ہے کیونکہ وہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان دو مختلف باہم مانع فطر توں پر مشتمل ہے اگر یہ صحیح ہے تو ان دونوں کا تعامل ناقابل فہم ہو جاتا ہے اگر ایک جوہر دوسرے پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد نہیں ہو سکتے جو کچھ ایک میں دلغ ہوتا ہے وہ دوسرے کے متعلق ہوگا بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ مسئلہ اس طرح سے ناقابل فہم ہو جاتا ہے اور ڈیکارٹ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ جو شخص فلسفیانہ طور پر نہیں سوچتا اسے کبھی شک نہیں ہوتا کہ روح اور جسم کا ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل ہوتا ہے اور دونوں سے مل کر ایک واحد ہستی بنتی ہے لیکن فلسفیانہ طور پر روح اور جسم کا اختلاف اور ان کا اتحاد بیک وقت قابل فہم نہیں ہو سکتا۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ کوئی استدلال اور کوئی مقابلہ ہم کو یہ نہیں سمجھا سکتا کہ غیر مادی شعور جسم کو کس طرح حرکت دے سکتا ہے لیکن نفسی اور



بدیہی تجربہ ہم کو ہر روز یہی بتاتا ہے۔ یہ ان چیزوں میں سے جن کو خود ان کی ذات ہی سے سمجھنا چاہئے اور جو دوسری اشیا سے مقابلہ کرنے سے غیر واضح ہو جاتی ہیں۔ ڈیکارٹ یہاں اس طرح باتیں کرتا ہے کہ گوئی اس لئے مشاہدہ کیا ہے کہ اس طرح روح خود... کو حرکت دیتی اور اس سے متحرک ہوتی ہے لیکن اس مسئلہ میں اصل مشکل یہ ہے کہ براہ راست تجربہ یا وجدان اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس استدلال اور مقابلہ ہی ایسے طریقے ہیں جن کے ذریعے سے کسی قابل فہم اور غیر متنازع مفروضے پر پہنچنے کی امید ہو سکتی ہے۔

یہ عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ ڈیکارٹ کے نظریہ روح و بدن میں ازمہ متوسط کی ثنویت پنہاں ہے۔ اس نظریے میں ڈیکارٹ کا اپنا حصہ یہ ہے کہ اس نے واضح تصورات قائم کرنے کی کوشش کی تصورات کے ایک دوسرے سے آزاد ہونے سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان کے مطابق ہستیاں بھی ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے ذہنی اور جسمانی مظاہر کے فرق کو بہت اچھی طرح واضح اور عینہ کیا لیکن اسی بات نے اس کو گمراہ بھی کیا اپنی ادعا بیت کی وجہ سے اسے اپنے تصورات کے کامل ہونے پر پورا اعتماد ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ ہستی کو ضرور ان کے مطابق ہونا چاہئے ڈیکارٹ اس ثنویت کو جو ٹیلیوینک اور کیا نکالیں پائی جاتی ہے اور زیادہ انتہائی صورت تک لے گیا اور اسی انتہا کی وجہ سے فکر کو اس ثنویت سے گذر جانا آسان ہو گیا روح اور جسم کی عیان فہم ابورالطبیعیات کو اس نے اس بدن طور پر پیش کیا کہ اس کی شکلاست اور متناقضات نظر کے سامنے آگئیں گیسٹھی اور آرنولڈ نے اس کے خلاف صحیح اعتراض کیا کہ شعور اور امتداد کا روح اور جسم کی خاص صفات ہونا یہ ہرگز ثابت نہیں کرتا کہ یہ صفات ان کی ماہیت پر پوری طرح حاوی ہیں۔ اس اعتراض میں انہوں نے ڈیکارٹ کے نظریے میں ایک فیصلہ کن بچنے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ



روح اور جسم کو مطلقاً الگ الگ سمجھنے کے نتائج ڈیکارٹ کی نفسیات  
نمایان ہیں۔ وہ بڑے کج خور سے تحقیق کرتا ہے کہ کون سے ذہنی افعال اور مظاہر  
خود روح سے متعلق ہیں اور کون سے ایسے ہیں جو ہم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں تو  
حسی ادراک جسم کی وجہ سے ہے یا روح حیوانی کے غدد و دود... کے  
ذریعہ روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتا ہے ڈیکارٹ یہاں اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے  
کہ محاورے میں بہت سی باتیں جو دراصل ادراک نہیں، بلکہ ادراک سمجھی جاتی  
ہیں مثلاً ہم کو حسب ذیل امور کو الگ الگ رکھنا چاہئے ایک وہ حرکت  
ہے جو نتیجہ سے دماغ میں پیدا ہوتی ہے اور جو جانوروں میں بھی پائی جاتی  
ہے دوسرے دماغ کی اس حرکت کا روح پر اثر جس سے احساس رنگ وغیرہ  
پیدا ہوتا ہے۔ تیسرے وہ احکام جو اعضا سے جسمانی کی حرکتوں کی وجہ سے ہم  
غیر ارادی طور پر خارجی اشیا پر لگاتے ہیں۔ ان غیر ارادی حکموں میں سے  
ایک وہ حکم ہے جس کی وجہ سے ہم اشیا کو اپنے سے خارج اور مکان کے  
اندہرے میں مقامات پر تصور کرتے ہیں لکھ اور سسر کی حرکتیں اور روح حیوانی  
کی متوافق حرکتوں کے ذریعے سے روح کو ایسا حکم لگانے کی تحریک کرتی ہیں  
ادراک کا تیسرا درجہ محض روح کی بدولت ہے تو

حافظہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مادی اشیا کا حافظہ جو دماغ کے  
تہیحات کے اثرات مابعد پر منحصر ہے اور دوسرا ذہنی اشیا کا حافظہ جو خود شعور  
کے مستقل آثار پر منحصر ہے کہ خالص اور تجرید میں یقین ہے فکر خالص میں صرف روح غالب ہوتی ہے لیکن تجرید  
میں حسی تشا لات سے کام لیا جاتا ہے تجرید بھی ادراک اور تذکر مادی کی طرح  
روح سے اسی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے کہ روح جسم سے متحد ہے لیکن روح  
کا خالص تفکر بغیر تجرید اور ادراک کے ممکن ہے۔ اسی طرح جبلت اور ارادے  
کا فرق بھی اسی بنا پر ہے کہ جبلت جسم سے تعلق رکھتی ہے اور ارادہ روح  
سے تو

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے ارادے کے اختیار کا براہ راست  
شعور ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ ارادے کا عدم تعین اس کا کمال ہونے



کی بجائے، ہمارے علم کے نقص کو ظاہر کرتا ہے فہم کی نسبت ارادے کا میدان زیادہ وسیع ہے ہم ایسی چیز کو بھی اختیار کر سکتے اور اس کا دعوے کر سکتے ہیں جسے ہم نہیں سمجھتے۔ عقل محدود ہے اور ارادہ غیر محدود۔ ڈیکارٹ غلطی کے امکان کی اسی سے توجیہ کرتا ہے۔ جذبات جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن باطنی تاثرات روح کے اپنے افکار و احکام کا نتیجہ ہوتے ہیں یہ صحیح ہے کہ باطنی اور خالص عقلی تاثر کے ساتھ بھی ایک جذبہ اور حسی تاثر شامل ہوتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ روح کا دماغ پر اثر ہوتا ہے عشق عقلی میں یہی ہوتا ہے کہ روح کا میدان محدود.... پر اثر کرتا ہے جذبے میں انبساط عشق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تاثر باطنی کی کیفیت اس کے برعکس ہے اگرچہ اس ثنویتی تصور کی وجہ سے ڈیکارٹ کے لئے۔ یہ ناممکن ہو گیا کہ وہ تاثرات کے ارتقائے مسلسل کا کوئی نظریہ پیش کر سکے تاہم نفسیات تاثر بہت کچھ اس کی منت کش ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ مختلف تاثرات کی اصل کو ان کی ابتدائی اور عنصری صورتوں میں تلاش کیا جائے جن کی مختلف ترکیبوں سے وہ پیدا ہوتے ہیں اسکے عنصری تاثرات میں حیرت، شوق، نفرت، خواہش، غمی اور غم اس کے ہاں ان جذبات اور ان کی ترکیبوں کا بیان خالص تجلیلی اور کوالیفکٹا ہے اور وہ اکثر اپنے عضو یا قی نظریہ سے کام لیتا ہے۔ جذبات کے عضو یا قی پہلو کی توجیہ کے لئے وہ دماغ اور دل کے باہمی تقابل پر بہت زور دیتا ہے صرف حیرت کی کیفیت میں جسے وہ خالص عقلی تاثر سمجھتا ہے، اس کا خیال ہے کہ دماغ کا دل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے ہاں جذبات کے جہتوں سے تعلق کی نسبت بھی بہت تاکید پائی جاتی ہے۔ ان کی وجہ سے روح جلب منفعت اور دفع مضرت پر مائل ہوتی ہے۔ مقصدی افعال کی تکمیل بھی ارواح حیوانی کی حرکت کے ذریعے سے جو جذبات آفریں ہے، روح کی مدد کے بغیر واقع ہوتی ہے لیکن یہ مقصدیت مطلق یعنی ہر حالت میں تیر بہدف نہیں ہوتی اس لئے عقل اور ہنر بے کو مداخلت اور تصحیح کرنی پڑے۔ تاثر کے ارتقاء کے لئے ارواح حیوانی کی ایک مخصوص حالت اور روح کے اندر اس



نفس کا باہمی تعلق بہت اہم ہے۔ براہ راست نہیں بلکہ روح کی اس تشال کے ذریعے سے ارادہ حرکات جسم کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک عقل اور حواس کی کشمکش روح کے اندر واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک ایسی پیکار ہوتی ہے جس میں روح یا ارادہ ایک طرف ہوتا ہے اور جسم یا روح حیوانی دوسری طرف۔ نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسا عدد کو نہایت زور سے دھکا دے سکتا ہے یہاں بھی ڈیکارٹ نے نہایت قابل تعریف بے تناقصی سے روحیتی لطرے سے آخر تک کام لیا ہے کہ

### اخلاقیات

جب ڈیکارٹ نے تنہیک کلی کو اپنے فلسفے کا نقطہ آغاز بنایا تو اس نے عالم اخلاق کو عارضی طور پر مستثنیٰ کر دیا اگرچہ اسے معلوم تھا کہ اس کے فلسفے کا لازماً اس پر بھی اثر ہو گا۔ تاکہ ہر چیز کی نظری تحلیل کرتے ہوئے وہ راجہ عمل میں بالکل بے ہدایت نہ رہ جائے اس نے اپنے کردار کے لئے مفصلہ ذیل ہنگامی قواعد مرتب کئے۔ (مقالہ فی الاسلوب باب سوم) اپنے وطن کے مذہب اور رسوم کی پابندی کرنا ۲۰ جس چیز کا مصمم ارادہ کیا ہے اسے استقلال سے سرانجام دینا۔ ۲۰ قسمت پر غالب آنے کی بجائے اپنے نفس کو مغلوب کرنے کی کوشش کرنا، اپنی خواہشات کو نظام کائنات کے ماتحت رکھنا اور اس بات کو کبھی نہ بھولنا کہ اپنے افکار کے سوا کوئی شے پوری طرح ہمارے قبضہ قدرت میں نہیں ہے کہ

بعد ازاں جب وہ اپنے فلسفیانہ نظریات کو سکھ کر کے شائع کر چکا تو اخلاقیات میں قدم رکھتے ہوئے اسے بہت تامل ہوا اس نے خیال کیا کہ اہل دینیات جو اس کی طبیعات ہی کی وجہ سے اس پر اس قدر ناراض ہیں اگر اس نے اخلاقیات پر کچھ لکھا تو وہ یقیناً اسکے دل پر ہو جائیگا *Passions de l'ame* کتاب جذبات کے کچھ بیان کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کے اخلاقیاتی خیالات



ہمیں ان خطوط میں ملتے ہیں جو اس لئے شہزادہ الیزبتھ ملکہ کرسچینا اور شانو Chanut کو لکھے جو سویڈن میں فرانس کا سفیر تھا۔ یہ خیالات مقالہ فی الاسلوب میں بیان کردہ عارضی قواعد ہی کی ترقی یافتہ صورت ہیں ان سے رواقی فلاسفہ خصوصاً سینیکا Seneca کا اثر متضح ہوتا ہے ڈیکارٹ پوچھتا ہے کہ فلسفہ میں اس مسرت اعلیٰ کے حصول کے کیا ذرائع بتاتا ہے جس کی ادنیٰ درجے کے لوگ رفتار زمانہ سے لاعلم توقع رکھتے ہیں لیکن جس کا حقیقی منبع خود ہماری ذات ہے اسکے تین ذریعے نظر آتے ہیں اول مدقت کا علم دوم اسکو عمل میں تبدیل کرینا مستحکم ارادہ سوم ان تمام خواہشات کو مارنا جو ان اشیاء غرض کا حصول مانتی ہیں جو ہماری رسائی میں نہیں صرف ارادے کی مدد سے علم کا ہماری زندگی پر تصرف اور ہر پست جسمی سطح ہو سکتی ہے۔ اس کے بغیر حسی تاخرات اور جذبات ہمارے افکار کو دھندلا کر دیتے ہیں اور خارجی اسباب کی قدر و قیمت کو ہماری نگاہ میں بہت بڑھا دیتے ہیں اس کی وجہ سے ہم روح کی باطنی لذتوں سے لطف اٹھاتے ہیں جو خود روح کی طرح سرمدی ہیں کیونکہ وہ علم حق کی مستحکم بنیاد پر قائم ہیں سب سے ضروری علم اس بات کا جاننا ہے کہ خدا سب اشیاء کا خالق ہے اور ہستی کامل ہے اور ہماری روح اوسے سے نکل ہوئی ہے اور جسم سے مختلف ہے کائنات کی لامحدودیت کا علم بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ غلط اعتقاد فنا ہو جاتا ہے کہ تمام کائنات زمین کے لئے ہے اور زمین ہمارے لئے علم سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم ایک کل کا جزو ہیں (خاندان جماعت و مملکت) اور ہمیں کل کے اغراض کو اپنے جزوی اغراض پر ترجیح دینی چاہئے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس صحیح علم ہو جائے کہ کیا چیز ہمارے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں۔ صرف ہمارا ارادہ پوری طرح ہمارے اختیار میں ہے اس اختیار کے احساس سے عالی منش پیدا ہوتی ہے جو تمام کمکیوں کی کمی ہے عالی منش انسان ہمت کو سرانجام دینے کی قدرت اپنے اندر محسوس کرتا ہے لیکن ساتھ ہی اپنے حدود کا بھی اس کو احساس ہوتا ہے ایک متلون تقدیر کے خیال کو جو محض ایک وہم ہے چھوڑ کر اس کو اس اعتقاد پر قائم رہنا چاہئے کہ ہر شے کا مدار خدا کے سرمدی اور غیر متغیر ارادے پر ہے اس طرح سے جذبات کا تزکیہ ہو جائیگا اور خدا کا عشق عقلی ہم میں پیدا ہو جائیگا



جو اس زندگی میں سب سے زیادہ لطیف اور مفید جذبہ ہے اگرچہ یہ فیصلہ اہل  
دینیات کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے کہ آیا یہ عشق جو فطری انسان کے لئے بھی ممکن ہے  
سعادت ازل کے حصول کے لئے کافی ہے، حواس و افکار کی کافی کوشش  
سے یہ سب سے زیادہ پرزور جذبہ بن سکتا ہے اپنے نفس پر یہ علم اور  
فلسفہ نظریات کی طرح ڈیکارٹ اخلاقیات میں بھی ہستی مجدد کے تصور  
کو اس کی بنیاد قرار دیتا ہے عقلیت اور تقوف کا امتزاج ستر مئوی صدی کی  
عام خصوصیت اور ڈیکارٹ کا خاص انداز ہے ڈیکارٹ کے فلسفے کے اس  
پہلو کو اس کے تابعین نے خاص طور پر ترقی دی۔



## باب دوم

### کارتیزیت (Cartesianism)

ڈیکارٹ کے فلسفے کا اپنے زمانے پر گہرا اثر کرنا لازمی تھا اس کا ہاتھ ارتیاب اور تحلیل کا تقاضا کرنا اور تمام روایتی مفروضات کو نظر انداز کرنا آزادانہ تحقیق اور فکر بے تقلید کا باعث ہوا یہی خصوصیت اس کی بڑی اہمیت تھی کیونکہ اس کی وجہ سے اس نے اپنے خاص پسروں سے بہت زیادہ وسیع حلقے کو متاثر کیا۔ فطرت کی خالص مینٹاکی توجہ کے تقاضے سے اس نے فطری سائنس خصوصاً طبیعیات اور طب میں اصلاح کی اگرچہ اس کے جزئی مفروضات بہت جلد غلط ثابت ہو گئے۔ میکانیٹ کا اصول اس نے ایسی شد و بد کے ساتھ پیش کیا کہ اس میں ایک دائمی اہمیت پیدا ہو گئی اس کی روحی انضیاء اور دینیاتی تخیلات کو راکے عامہ نے بہت پسند کیا جسے روح اور جسم کا بین اور مطلق فرق بہت واضح اور دکش معلوم ہوا اور ڈیکارٹ کے دلائل میں دینیات اور سائنس کی موافقت کے لئے سجدہ رسی فلسفے کے زوال کے بعد متزلزل ہو گئی تھی ایک نئی بنیاد مل گئی۔ اسی وجہ سے اس صدی کے آخر میں بوسوے Bossuet اور فینیلوں (Fenilon) فرانسیسی کلیسا کے بہترین نفوس ڈیکارٹ کے سرگرم پیرو تھے۔ ممتاز جینیسنسٹوں (Jansenists) میں جی ارنولڈ اور نکول جینیسنسٹ لوگ اس کے ماننے والے تھے اور پاسکل نے Pascal جو جینیسنسٹوں میں سے تھا



بڑا شخص تھا، ایک عجیب انداز فکر اختیار کیا جس کا ذکر بعد میں آئیگا اور فولڈ کے زیر ہدایت اس فرقے نے منطق پر ایک ایسی عمدہ کتاب لکھی جو اب بھی مفید اور دلچسپ ہے La logique ou l'art de Penser, 1662 اہل علم پادریوں نے بھی ڈیکارٹ کے فلسفے کی بہت حمایت کی پیرس اور اضلاع فرانس میں عام فہم لیکچروں کے ذریعہ سے وسیع حلقوں میں اس کی اشاعت کی گئی۔ مادام واسیونیہ (Madame de Sévigné) کے خطوط سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ امرا کے طبقے میں عورتوں تک میں اس فلسفے نے کیسی دلچسپی پیدا کی۔ ہالینڈ میں بھی اس کا چرچا کچھ کم نہیں تھا جہاں یونیورسٹیوں میں بہت سے نوجوان محفلوں نے اس کو اختیار کر لیا تھا۔ لیکن فرانس اور ہالینڈ دونوں ملکوں میں اس کی مخالفت بھی بڑی شدید ہوئی۔ جیسوئیٹوں اور کٹر پروٹسٹنٹ پادریوں نے اپنے اپنے طریقوں سے اسکو دایک کوشش کی۔ اس نئے فلسفے سے آزاد فکر انسانی کو بہت وقار و اقتدار اور شہرت کا ایک خطرناک وقت حاصل ہوتی تھی اس کے اندر صفات حبیبہ کی نفیست کی تعلیم تھی جو عشائے ربانی کے اعتقاد کے موافق نہیں ہو سکتی تھی (خصوصاً اس کی کیتھولک صورت میں، اور ان سب باتوں کے علاوہ اس میں زمین کو متحرک اور کائنات کو لامحدود تسلیم کیا گیا تھا۔ دینیات کا اقتدار قدیم مدرسی تعلیم سے وابستہ معلوم ہوتا تھا۔ ہالینڈ کی بہت سی یونیورسٹیوں میں اس کی مخالفت کر دی گئی اور اس کے ماننے والوں کو دینیات کی محلی اور کلیسا کی طاعت سے علحدہ کر دیا گیا۔ ڈیکارٹ کی کتابیں روم میں کتب ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دی گئیں (۱۶۶۳) اور فرانس میں مکرر شاہی فرامین کے ذریعے سے جاموں میں اس کی تدریس ممنوع قرار دی گئی۔ ان تمام کوششوں سے بھی اس کا غلبہ نہ رکھا اس کے اثر کا خاتمہ ہوا تو ایک دوسری جانب سے ہوا۔ لاک اور نیوٹن نے فکر کو ایک سمت تو میں ڈال دیا اگرچہ خود ڈیکارٹ کے فلسفے نے خود اس سمت کے لئے راستہ تیار کیا تھا۔

ڈیکارٹ کی تعلیم کی شکلات اور متناقضات کچھ ایسی تھیں کہ اس کے افراد خیال بے پروا اپنے استاد کی تعلیم کو زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کرنے



میں کو نشان ہوئے اس کی تعلیم کے ادعائی حصے میں دو باتیں ایسی تھیں جن کے لئے محرک تنقید ہو نا یقینی تھا۔ جو ہر مطلق کا تصور ڈیکارٹ کے نظریہ علم فلسفہ فطرت اور اخلاقیات سب کے لئے نہایت اہم تھا ایک سوال تو یہ تھا کہ اس جو ہر مطلق اور جوہر محدودہ خصوصاً کائنات محدودہ میں کیا تعلق ہے ایک ہستی مطلق کس طرح ایک محدود دنیا اپنے سے باہر رکھ سکتی ہے اور اس قسم کی دنیا کی حقیقت کس قسم کی ہو سکتی ہے۔ اس مسئلے کا خاص کر ایسے زمانے میں نمایاں ہونا لازمی تھا جو مطلق قوتوں کو تسلیم کرنے اور تصوف کی طرف مائل تھا سیاسیات میں یہ مطلق العنان فرمانروائی کا عہد تھا اور ایک قدرتی مماثلت اور یکجہتی کی وجہ سے فلسفے میں بھی یہی میلان غالب ہو گیا کارٹیزی فلسفہ ہلدی حل ہو کر تصوف بن گیا۔ دوسرا مسئلہ روح اور بدن کے تعلق کا تھا دو جوہر جو ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہیں، ان کا باہمی تعامل کیسے ممکن ہے استاد نے خود یہ کہہ دیا تھا کہ فلسف سے دور رہ کر ہی یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے اس کے بعض پیروں نے اسی نقطہ نظر سے اس کے فلسفے کو جاری رکھنے کی کوشش کی اور خیال کیا کہ یہ اس قسم کا ناقابل فہم امر ہے کہ جہاں کہیں مختلف اشیا ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں، وہاں ان کا باہمی تعلق اسی طرح مادی رائے فہم ہوتا ہے۔ کارٹیزیت نے علم کو مظاہر کے ربط خارجی اور ان کی توانائی تک محدود کر دیا اور ربط باطنی کو ناقابل فہم قرار دیا۔ اس طرح سے زمانہ مابعد کی علمیات میں مسئلہ تعلیل کی بحث کے لئے راستہ تیار ہو گیا دو نو مسئلے اس نقطہ نظر میں یکجا ہو جاتے ہیں جسے موقعیت کہتے ہیں Occasionalism جس میں تصوف کا یہ میلان غالب نظر آتا ہے کہ جو ہر مطلق کو تمام حقیقت اور تعلیل کا حامل قرار دیا جائے۔ اب ہم اس میلان کے بڑے بڑے نمائندوں پر مختصر اچھے عرض کرتے ہیں

لوئی دالافورج Louis de la Forge ایک فرانسیسی طبیب نے کہا کہ روح کا جسم کو حرکت دینا اس سے زیادہ عیاں فہم نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کا دوسرے جسم کو حرکت دینا۔ ہو سکتا ہے کہ اس خیال کو اس سے پہلے ڈیکارٹ کے ایک اور پیروگر وداگور دیوے Geraud De Cordem نے ظاہر کیا ہو



جو پیرس کا ایک قانون وکیل تھا اور جوحہ میں ڈوفن Dauphin کا معلم ہو گیا۔ اگر یہ صحیح ہے کہ تو اسی شخص کو موقیبت کا بانی سمجھنا چاہئے۔ والا فورج نے تو صرف یہ کہا تھا کہ روح اور جسم کا تعلق اسی حالت میں سمجھ میں آسکتا ہے اگر ہم یہ فرض کریں کہ ان دونوں کو ابتدا سے خدا نے متحد کیا ہے لیکن کور دیہو سے لے کر اس سے آگے قدم اٹھایا اور یہ کہا کہ جب تک خدا مداخلت نہ کرے نہ خود روح کے اندر نئے خیالات پیدا ہو سکتے اور نہ جسم نئی حرکات قبول کر سکتا ہے۔ تمام محدود ہستیاں اور فاعل اور اجسام سب دخل یزدی کے مواقع ہیں مثلاً ہمارا ارادہ خدا کے واسطے ایک موقع ہے کہ وہ ہمارے بازو کو ہلانے یا امر کرے کہ تمام نفیبت کو ایک استی مطلق میں ضم کر کے لے کا میلان، موقیبت کے ارتقا کا باعث ہو اور یکارٹ کے ایک پیرسولین گیس Sylvani Regis کی ایک تصنیف کے حسب ذیل اقتباس سے معلوم ہو سکتا ہے "صحیح جنوں میں کوئی عمل کر سکنے کے لئے" یہ لازمی ہو گا کہ ایک شخص اپنے اندر سے اپنے سے باہر عمل کرے یعنی خود اپنی قوت سے عمل کرے اور یہ یقینی بات ہے کہ صرف خدا ہی اس طرح سے عمل کر سکتا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ صرف خدا ہی حقیقی علت فاعل ہے۔

اس نظریے کو منطقی طور پر آر تھو گیلنکس Arnold Geulinx نے ترقی دی جنیدر لینیڈا کے رہنے والا اور ڈیکارٹ کا پیرس تھا گیلنکس ۱۶۲۳ء میں انٹورپ میں پیدا ہوا اس کے والد باپ کیتھولک تھے اس نے لائسنر Lyons میں تعلیم حاصل کی اور وہیں پروفیسر ہو گیا۔ کاریزی ہوئے کی وجہ سے وہ کچھ مقبول نہ ہوا اور اس کو اس عہد سے سے نکلنے کی ترکیب کی گئی۔ ایک بعد وہ لائڈن Leyden چلا گیا جہاں وہ پروفیسر ہو گیا۔ فلسفے کی تعلیم دیتے ہوئے اس نے مسلسل کئی سال مصائب میں بسر کئے اور ۱۶۶۹ء میں وہاں کی یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہو چکے تھے اور ہی دن بعد پستھ Pesth میں وفات پائی۔ اس کی زندگی میں شائع شدہ تصانیف میں سب سے اہم اس کی کتاب Ethice اخلاقیات ہے (لیکن یہ کتاب بھی ۱۶۷۵ء تک مکمل صورت میں شائع نہیں ہوئی) اس کی موقیبتی تعلیم کچھ تو اس کی اخلاقیات کی تئیں پائی جاتی ہے اور کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی



دلیلہ الطبیعات میں جو ۱۶۹۵ء میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی،  
تجلیہ لنکس کے فلسفے کی خصوصیت امتیازی عقلیت اور نفوس کا ایک  
عجیب و غریب امتزاج ہے لیکن اس کے استدلال سے نہایت اچھی طرح واضح  
ہو جاتا ہے کہ کس طرح مسئلہ تعلیل و بکار کے نظریہ جو ہر میں سے پیدا ہوا  
گیو لنکس نے اپنا نظام اخلاقیات، مروجہ ارسطائیسی اخلاقیات کے  
بالکل برعکس مرتب کیا، جس میں انسان کو طالب سرت فرض کیا گیا ہے اور عمل اور  
غیر شعوری عادت پر بہت زور دیا گیا ہے گیو لنکس کے نزدیک اخلاق یہ ہے  
کہ اس قانون عقل کی پیروی کی جائے جو خدا نے ہم میں ودیعت کیا ہے۔ اخلاق خدا  
کے ارادے کی پیروی نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ تو پورا ہو کر رہیگا ہم خواہ کچھ ہی کریں  
علاوہ ازیں ہر ایک شے خواہ کتنی ہی بلند اور مقدس کیوں نہ ہو عقل کے زیرِ نگین  
ہے۔ اخلاقیات کے لئے فطرت کا علم مقدم ہے کیونکہ انسان کو صحیح عمل کرنے کے  
لئے، یہ جاننا لازمی ہے کہ کائنات میں اس کا مقام کہاں ہے۔ معائنہ ذات  
اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ اس سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ صرف میرے افکار اور میرا  
ارادہ میری ملکیت ہیں لیکن جسم کے لحاظ سے میں مادی کائنات کا ایک جزو ہوں اس مادی کائنات  
میں میں نے کوئی شے پیدا نہیں کی اور نہ ہی میں کوئی شے پیدا کر سکتا ہوں جب  
میں کسی شے کے طریق آفرینش تک سے واقف نہیں ہوتا تو مجھے یہ کہنے کا کیا  
حق حاصل ہے کہ میں کوئی شے پیدا کرتا ہوں علاوہ ازیں میری فعلیت میرے وجود  
کے دائرے میں ہو سکتی دوسری اشیا پر اس کا عمل نہیں ہو سکتا میرا ارادہ صرف  
میری اپنی روح کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے اور اشیا بھی نہ ایک دوسری پر عمل کر سکتی ہیں  
اور نہ مجھ پر ایک شے کا عمل جو اس کی اپنی باطنی کیفیت کا منظر ہے، دوسری اشیا  
کے لئے کیسے قابلِ لحاظ ہو سکتا ہے۔ اس کو خود معلوم نہیں ہوتا کہ خارجی تغیرات  
کیسے واقع ہوتے ہیں اس کی اندرونی کیفیت کا دوسری اشیا سے کوئی واسطہ نہیں  
ہوتا اگر تو سمجھتا ہے کہ تو اپنے اعضا کو خود حرکت دیتا ہے گو تو اس کے اندر وقوع  
سے واقف نہیں تو تیرا یہ سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ یقین کرنا کہ ایڈ کی کتاب تیری  
تصنیف ہے، یا سورج کو تو اس کے راستے پر چلتا ہے اسی طرح بچہ گہوارے سے



میں یہ سمجھ سکتا ہے کہ اس کا ارادہ براہ راست گہوارے کو جنبش دینا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسکی مان اسکی خواہش کو پورا کرنے کے لئے گہوارے کو جھٹلاتی ہے۔ اگر میرا ارادہ اور عمل میری ہستی سے باہر موثر ہونا چاہے تو خدا کو جو حقیقی علت فاعلہ ہے مداخلت کرنی پڑیگی۔ محدود ہستیاں خدا کی فعلیت کے لئے محض موانع یا ذرائع ہیں۔ وہ خدا جو مادے کو حرکت عطا کرتا ہے اور اسے قوانین کے مطابق چلاتا ہے وہی میرے ارادے کی صورت بندی بھی کرتا ہے اور اسے جسم مادی سے اس انداز سے متحد کرتا ہے کہ ارادے اور حرکت میں دو گھڑیوں کی طرح مطابقت پیدا ہو جاتی ہے جو ایک ہی طرح سے چلتی اور ایک ہی طرح گھٹتی جاتی ہیں حالانکہ ایک کا دوسری پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ان کی مطابقت کی محض یہی وجہ ہوتی ہے کہ ان کا صلح ایک ہی ہے یہ تشبیہ جو پہلے کوریموئے استعمال کر چکا تھا، روح اور جسم کے تعلق کی بحث میں تاریخی لحاظ سے مستند اور مسلم ہو گئی ہے

لیکن گیونکس نے اپنی کتاب *Annotata majora in principia cartesii*

میں اس سے بھی زیادہ موثر تشبیہ استعمال کی ہے۔ اگر دو پے کے عوض میں مجھے خوراک اور کپڑے مل سکتے ہیں تو اس وحدت کی اپنی قدرتی طاقت ان کو ہبسا نہیں کرتی، اس کی قدر و قیمت کا مدار صرف انسانی رسم و رواج پر ہے اسی طرح مادی حرکت اپنی قوت سے میرے اندر احساسات اور تصورات پیدا نہیں کرتی، ان کا باہم مطابق ہونا محض ایک سنت الہی ہے جو

افراد اشیا کے اختلاف اور باہمی امتناع پر زور دینے کی وجہ سے مسئلہ تحلیل، جو اشیا کے ربط اور ایک سے دوسری کی طرف عبور سے تعلق رکھتا ہے نمایاں ہو گیا چونکہ ارادہ الہی ایک ایسی واحد اور ناقابل تقسیم قوت متصور ہوتی ہے جس کی فعلیت تمام اشیا پر حاوی ہے، اس لئے ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا گیا کہ جب تک تمام اختلافات کی تہیں ہستی کی ایک وحدت کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کے اندر ایک ایسا تسلسل نہ مانا جائے جو ان تمام اختلافات کا تیرازہ بند بھی ہے اور ان سے ماورائے بھی، یہ مسئلہ مطلقاً ناقابل حل ہو جاتا ہے۔ اس خیال میں کہ خود حرکت نہیں بلکہ ایک عنصر جو اس میں شتمن ہے یا جو اس کے ساتھ



وابستہ ہے، نفسی کیفیات کے ظہور کا باعث ہوتا ہے، ہم کو ربط روح و بدن کے مسئلے کے حل کے لئے ایک ایسا اشارہ ملتا ہے جو ڈیکارٹ کے فلسفے سے بہت زیادہ گہرا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گیونکس کے ہاں ہر بات دینیاتی اور عینیتیاتی قالب میں دھلی ہوئی ہے جس کی وجہ سے کامل وضاحت اور عدم تناقض ناممکن ہو جاتا ہے تاہم اس کا فلسفہ اس وجہ سے بہت قابل توجہ ہے کہ اس نے اس پر بڑا زور دیا کہ ایک شے کی فعلیت اس کی اپنی ماہیت سے کسی طرح جدا نہیں ہوتی۔ گیونکس اپنے اس نظریے سے یہ اخلاقیاتی نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات یا خدا کے روبرو ہم محض تماشاخیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کائنات خود اپنی کوئی تصویر میرے نفس میں پیدا نہیں کر سکتی۔ صرف خدا ہی ایسا کر سکتا ہے کائنات کا تماشاخی ہونے کی حیثیت سے میری ہستی ایک حیرت سلسل ہے۔ ہمارا دار و مدار مطلقاً خدا کی مرضی پر ہے۔ اس لئے اخلاقیات کا اعلیٰ ترین اصول یہ ہے کہ جہاں پر میں کچھ نہیں کر سکتا وہاں مجھے کوئی ارادہ بھی نہیں کرنا چاہئے۔ گیونکس کی اخلاقیات میں عجز فیضیت اعلیٰ ہے۔ یہ ڈیکارٹ، ٹیلیسیو اور کپانکا کی پیش کردہ مالی منشی کی صفت کا عکس ہے۔ نشاۃ جدید کا پر زور ازاد عالم ذات اس کے عکس میں تبدیل ہو گیا گیونکس کہتا ہے کہ مجھے کسی چیز کا حق حاصل نہیں یہاں تک کہ خود اپنی ہستی کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اس لئے اپنی مسرت میں اضافہ کرنا بھی میرا فرض نہیں ہو سکتا میرا کام صرف ادائیگی فرض ہے۔ اس طریقے سے ممکن ہے کہ میری مسرت میں بھی بہترین اضافہ ہو جائے کیونکہ مسرت کی سرگرم جستجو ہی حقیقت میں ہمارے رنج و محن کا باعث ہوتی ہے۔ کامل توکل کی اس اخلاقیات کو، ہم یہاں تفصیل سے بیان نہیں کر سکتے۔ گیونکس کے اکثر اخلاقی تفکرات میں رقت اور گہرا تاثر پایا جاتا ہے۔

موقعیت کی انتہائی صورت میں نکولاس میلبرانش Nicolas Malebranche

میں ملتی ہے جس میں کارٹیزیت کا متفقانہ پہلو بہت نمایاں ہو گیا ہے۔ میلبرانش جو پیرس کے ایک بڑے عمدہ دار کا بیٹا تھا سن ۱۶۴۱ میں اورٹری Oratory میں داخل ہوا جب کہ اس کی عمر بائیس برس کی تھی اس کی نازک صحت نے بچپن ہی سے اس میں ایک خانوش متفکرانہ زندگی کا ذوق پیدا کر دیا تھا اس نے اپنی زندگی کا آخری



حصہ زیادہ تر اپنے حجرے کی خلوت گاہ میں گزارا ایک روز اتفاق سے ڈیکارٹ  
کی کتاب (Traite de l'homme) سیرت انسان کا نسخہ اس کی نظر سے  
گزر اس کتاب میں خیالات کے وضع ارتقاء کے سلسلے سے وہ اس درجہ متاثر ہوا  
کہ کتاب کا ختم کرنا مشکل ہو گیا۔ اسی لمحے سے اس نے اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف  
کر دی۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف (La recherche de la verite)  
جسٹوئے صداقت ہے جس کی پہلی جلد ۱۶۴۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کی دیگر تصانیف  
میں سے (Entretiens sur la metaphysique 1687) خاص طور پر قابل  
ذکر ہے اور بعض کے نزدیک وہ اس کی بہترین تصنیف ہے۔ ہمیشہ متفلسف  
سیلیبرانش واضح خوش بیان اور نکات پر اس ہے اگرچہ کسی قدر پرگو ہے۔ اس کے اندر  
نہ ہی اور فلسفیانہ خیالات ہم آغوش ہیں اور اسے یقین تھا کہ اس نے ان کے بیان  
کا مل موافقت کی راہ تلاش کر لی ہے وہ یہ نہیں دیکھ سکا کہ اس کے افکار انھیں  
کے مائل متعلق پر پہنچے ہیں جن پر اس سے پہلے اسپینوزا پہنچ چکا تھا جسے وہ  
(La miserable Spinoza) بدبخت اسپینوزا کہہ کر یاد کرتا ہے۔ اسپینوزا  
کی طرح وہ اپنے سے پہلے متوہمین کو ردیو ہوئے اور گیونگس سے بھی ناواقف معلوم  
ہوتا ہے یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اس فلسفے میں ایک قدرتی ارتقائی میلان عمل کر رہا  
تھا۔ بڑی عمر رسیدگی میں بھی سیلیبرانش میں ذہنی تازگی ماتی تھی۔ اس نے ۱۶۷۷ء میں  
وفات پائی۔

سیلیبرانش اپنی تصنیف جسٹوئے صداقت کو اس تحقیق سے شروع کرتا ہے  
کہ غلطی کے کیا وجوہ ہیں اور انسان ان سے کس طرح بچ سکتا ہے۔ غلطی کا ایک بڑا  
ماخذ یہ غلط یقین ہے کہ اس جو حقیقت میں ہم کو محض عملی اغراض کے لئے عطا ہوئے  
ہیں، ہمیت اشیا کہ ہم پر منکشف کر سکتے ہیں ادراک حسیہ سے بدرجہ صفات کو ہم  
اشیا کی ذات میں مستقل کر دیتے ہیں۔ ہوائی مشاہدات خود صرف متمذیں رنگ اور سختی  
نرمی وغیرہ ان میں نہیں پائی جاتی۔ خیال ہمیں گمراہ کرتا ہے کیونکہ وہ خواہ اس کے زیر  
اتر اور ہمارے جذبات پر منحصر ہے سیلیبرانش تاثر کی ہمیت کے متعلق نفسیاتی  
اور عضو یاتی تحقیق کرتا ہے اور ایسی آراء کا اظہار کرتا ہے جو اب بھی نو کوشش



ہیں مثلاً یہ کہ نظام عصبی کا خون کی رگوں پر کیا اثر ہوتا ہے عقل کی طرح ادراک کی غلطیاں بھی جسم کے اثر سے واقع ہوتی ہیں لیکن عقل بھی اگرچہ وہ خالص روح سے تعلق رکھتی ہے زیر تنقید ہونی چاہیے۔ بڑا سوال یہ ہے کہ ہم تصور است کہاں سے حاصل کرتے ہیں بلا واسطہ ہیں صرف ذہنی کیفیات اور اعمال کا شعور ہوتا ہے دیگر اشیا سے ہم محض ان کے تصورات کے ذریعے سے واقف ہوتے ہیں لیکن یہ تصورات نہ اشیا پیدا کر سکتی ہیں اور نہ ہم خود کیونکہ کوئی محدود ہستی علت مطلقہ نہیں ہو سکتی کسی شے کے علت ہونے کے معنی ایسی صفات کا مالک ہونا ہے اس لئے عقل کو محدود اشیا کی طرف منسوب کرنا ایک طرح کی اصنام پرستی ہے۔ علت صرف ایک ہی ہو سکتی ہے اور وہ خدا ہے فطری علتیں محض موقعی ہیں Causes occasionelles اسی وجہ سے اس مذہب کو موقعیت کہتے ہیں جب ایک گولی دوسری کے ٹکرانے سے حرکت کرتی ہے تو ٹھکرانے والی گولی اس حرکت کی علت نہیں ان دو گولیوں کی حرکت میں کوئی ربط لازم نہیں تمام مادی حرکت کے خالق کے لئے گولیوں کا ٹکرانا اپنے اس ارادہ الہی کو عمل میں لانے کا محض ایک موقع ہے کہ ٹھکرانے والی گولی کی حرکت کا ایک حصہ ٹھکرانے والی گولی میں منتقل کر دئے تمام اجسام کو حرکت دینے والی قوت کلیتاً اسی خالق کا ارادہ ہے جو اشیا کے وجود کو قائم رکھتا ہے نفس انسانی کی بھی یہی کیفیت ہے خدا کے بغیر نہ وہ کچھ ادراک کر سکتا ہے اور نہ ارادہ۔ اس کے فرض کرنے سے بھی کام نہیں چلتا کہ خدا نے اجسام اور ارواح کو خود عمل کرنے کی قوت عطا کر دی ہے اور اپنی قدرت کا کچھ حصہ انھیں ودیعت کر دیا ہے۔ خدا کے لئے ایسا کرنا ممکن نہیں ایک خدا دوسرے خداؤں کو پیدا نہیں کر سکتا جس طرح دین حقہ کی یہ تعلیم ہے کہ خدا صرف ایک ہے اسی طرح سچے فلسفے کی یہ تعلیم ہے کہ علت صرف ایک ہے ۶

ہمارے علم کی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے تمام افکار کا دار و مدار خدا پر ہے ہر ایک روح کے ساتھ خدا کا ربط بلا واسطہ ہے خدا ہی مقام ارواح le lieu des esprits ہے۔ خالق اشیا کے ساتھ اس اتحاد کی وجہ سے ہماری روح اشیا مخلوقہ کا ادراک کر سکتی ہے کیونکہ ان اشیا کے تصورات خدا میں موجود



ہیں ورنہ وہ ان کو کیسے پیدا کر سکتا۔ صحیح معنوں میں ہمارے تمام جزئی تصورات، ہستی  
 لامحدود یعنی خدا کے تصور کی محدود صورتیں ہیں۔ ہر عمل فکر ہستی کل کے غیر معین تصور  
 کا ایک تعین ہے جس سے ہم کبھی الگ نہیں ہو سکتے اسی طرح ہماری تمام سعی و طلب  
 حقیقت میں خدا کے لئے ہے اس کے ساتھ متحد ہونا ہی حقیقی مسرت ہے اور  
 خود ہی مسرت کی حاجت ہمارے اندر پیدا کرتا ہے لیکن ہم اکثر ایک خیر محدود  
 پر رُک جاتے ہیں اور اسے خیر اعلیٰ سمجھ لیتے ہیں جیسے محدود ہستیوں کو حقیقی ہستیاں  
 شمار کرنا۔ سیلیبرانش کی اخلاقیات اس کے نظریہ علم کے بالکل مطابق ہے کو  
 سیلیبرانش کے اس نظریے سے کہ ہم تمام اشیا کو خدا کے ذریعے سے  
 دیکھتے ہیں، ایک مشکل سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک حقیقی مادی عالم کا قائل ہونا  
 کیا ضرور ہے سیلیبرانش کے نزدیک ہمارے علم فطرت کی اس سے پوری طرح  
 توجیہ ہو جاتی ہے کہ خدا خود ہمارے اندر فاعل ہے اس لحاظ سے حقیقی مادی  
 دنیا کا وجود بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے اس عالم کے متعلق خدا کے تصورات  
 و الفاظ سیلیبرانش عقلی امتداد کا کافی ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی وفات سے کچھ عرصہ  
 پہلے جب بارکے اس سے ملا، تو اس نے یہی اعتراض کیا۔ سیلیبرانش اور میلان  
 Malran کی مراسلت سے، جو ماہر ریاضی تھا اور اس کا شاگرد رہ چکا تھا اسی  
 مشکل کا اظہار ہوتا ہے کہ



## باب سوم

پیر گیسنڈی (PIERRE GASSENDI)

گیسنڈی فرانس میں تین سو نو سو سے زیادہ اپنے اسلوب فکر کی بدولت  
ڈیکارٹ کا مد مقابل ہو گیا اس کا نصب العین یہ تھا کہ وہ ایک تجربی فلسفی ہو اور  
ڈیکارٹ کے وجدانی اور استخراجی طریقے کے مخالف احساس و ادراک کی حمایت  
کرے۔ اس کے طریقے کے لحاظ سے جتنی پرواز جائز ہو سکتی تھی ڈیکارٹ نے  
اس سے زیادہ بلند پروازی کی اور اعلیٰ ترین تصورات تک پہنچنے کی کوشش کی  
جنہیں وہ نفس انسانی کی اساس میں داخل سمجھتا تھا برخلاف اس کے گیسنڈی  
تحریر کے تصورات کا ماخذ سمجھتا تھا اس نے ڈیکارٹ کے خلاف جو بحث  
شعل کی وہ تجربی اور استخراجی مذاہب کے مناقشے میں ایک نہایت دلچسپ  
تاریخی دستاویز ہے با این ہمہ گیسنڈی کا بھی آخر کار روحیتی نتائج پر جا پہنچنا  
محض اس کے مذہبی عہدے کی وجہ سے تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے تجربی فلسفے  
کو دینیات سے متحد کرنے پر مجبور تھا۔ وہ جنوبی فرانس میں سلوٹ میں دینے  
Digne میں پیدا ہوا تھا اس نے پہلے مذہبی داغڈا اور بعد ازاں ایکس (Aix) میں  
فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا بعد ازاں وہ اس جگہ کو چھوڑ کر پیرس میں ریاضی کا پروفیسر  
ہو گیا جہاں وہ آخر دم تک رہا اس نے ۱۶۵۵ میں وفات پائی کہ  
گیسنڈی نے جوانی کے زمانے میں مدرسی فلسفے پر ایک بڑی شدید تنقید



کمی لیکن بعد ازاں نئی تعلیمات کے خلاف سلسلہ کے سخت ذراں کی وجہ سے اور گیلیلیو کی تعلیم کو مردود و مصنوع قرار دئے جانے کے باعث وہ پیچھے ہٹ گیا وہ طبیعیات اور اہلیت کے مطالعہ میں مشغول رہا لیکن اس کو کھلم کھلا کوپرنیکیٹ کی حمایت کرنے کی جرات نہ ہوئی اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے نظریہ ذرات کو پیش کیا جو ایک طرح سے اہلیت کا احیا تھا۔ اس نے اہلیت کے فلسفہ اور اس کی شخصیت کے خلاف روایتی الزامات کو دور کرنے اور اس کی حمایت کرنے کی کوشش کی۔ یہ تصانیف بڑی اہم تھیں کیونکہ نظریہ ذرات جس کے لئے برہنہ اور باسوں نے راستہ صاف کیا تھا وہ فطرت کی جدید سائنس کی ضروریات کے لئے خاص طور پر ہوزوں تفاسیر مثلاً گیلیلیو کا مداح تھا اور اس کے اصول فلسفہ فطرت گیلیلیو کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں اس اصول متعارفہ سے شروع کر کے کہ عدم محض سے کوئی شے برآمد نہیں ہو سکتی اور اس لئے کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو تمام تغیرات میں باقی رہے اس کا دعویٰ ہے کہ تغیر کی توجیہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ان تمام تغیرات میں باقی رہنے والی شے یعنی مادہ کثیر التعداد ٹھوس اور ناقابل تقسیم عناصر یعنی ذرات سے مرکب ہو تقسیم ریاضیہ لاستنا ہی ہو سکتی ہے لیکن طبیعی تقسیم پذیری کی ایک معین حد ہے۔ فطرت کے تمام تغیرات کی توجیہ ذرات کی حرکات سے ہو سکتی ہے۔ تمام علتیں حرکات ہیں ذرات کے مابین خالی فضا ہے ورنہ ان کے لئے حرکت کرنا ناممکن ہو گا۔ مکان وقت کی طرح فی نفسہ ایک شے ہے جسے نہ وجود کہہ سکتے ہیں اور نہ صفت۔ حرکات صرف تو اصل کے ذریعے سے شروع یا ختم ہو سکتی ہیں اس لئے تمام علتوں کا مادی ہونا لازمی ہے روح جسم کو اسی لئے حرکت دے سکتی ہے کہ اس میں بنائی اور حسنی پہلو موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ مادی ہے۔ مادے کے خواص کے متعلق وہ ڈیکارٹ سے اختلاف رکھتا ہے اس کا خیال ہے کہ امتداد اور حرکت پذیر کی علاوہ مادے کے اور اساسی خواص بھی ہیں اور طبیعی تقسیم پذیری کے متعلق بھی اس کا خیال مختلف ہے اس کے ساتھ ہی گیلیلیو کے زیر اثر وہ تقسیم بھی دیتا ہے کہ خود حرکت نہیں بلکہ نتیجہ حرکت مستقل ہے جب حرکت سکون میں بدل جاتی ہے تو یہ نتیجہ معدوم نہیں ہو جاتا فطرت کے جدید میکانیکی تصویروں یہ اصلاحیں اور تبدیلیاں اس کے ارتقا کا ثبوت ہیں



دوسری طرف گیسنڈی ہیں ڈیکارٹ اور گیلیلیو کے پیشرووں خصوصاً ٹیلیسیو کی یاد دلاتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ذرات احساس رکھتے ہیں اپنے اس خیال اور روح کائنات کے تصور کو اس نے بالاستیعاب اپنے فلسفہ فطرت میں پیش کیا ہے۔ ذراتی اور میکاکی تقورات کو روایتی نظریات سے متحد کرنے کی کوشش کی وجہ سے بھی اسی قسم کا نقص اور ادھورپن اس کے فلسفے میں پیدا ہو جاتا ہے ذرات خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں خدا اور انسان کی فوق الفطرت روح یا اس کا فوق الفطرت حصہ اس اصول سے مستثنیٰ ہیں کہ تمام علتیں مادی ہیں یہ رفخ داد ڈیکارٹ کے نظریے سے بھی زیادہ بے کار تھی کیونکہ اس سے خود روح ہی دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی تھی ایک مادی اور ایک غیر مادی لیکن اس سے ایک خالہ ہ بھی ہوا اس نے علما اور اہل دینیات میں یہ خیال پیدا کر دیا کہ نظریہ ذرات لازماً اتحاد مطلق نہیں اس کے بعد نیچرل سائنس اطمینان سے نظریہ ذرات سے کام لے سکتی تھی و



# ہابزنام

طاسس ہابز (Thomas Hobbes)

رالف ہولنجرمری اور خصوصیات

۱۵۸۸ء میں اس ڈراونی افواہ کا کہ اندلسی بیڑا انگلستان پر حملہ کرنے کے لئے روانہ ہو رہا ہے، مالمسبری کے وکار کی بیوی پر ایسا اثر ہوا کہ اسے قبل از وقت وضع حمل ہو گیا جس سے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اپنی خود نوشتہ منظم سولنجرمری میں خود ہابز نے اس واقعہ کو شاعرانہ پیرائے میں یوں ادا کیا ہے کہ اس کے دو بچے تو ام پیدا ہوئے، ایک خود میں اور دوسرا خوف۔ وہ اپنی ڈیڑھ لڑکی اور صلح جوئی کو اسی امر پر مجبور کرتا تھا لیکن یہ انداز طبیعت اس کی زندگی میں فکر قوی اور ذوق مناظرہ کو مانع نہ ہوا ابتدائی تعلیم اس نے اپنے ہی شہر میں حاصل کی پندرہ برس کی عمر میں وہ آکسفورڈ چلا گیا جہاں اس نے درسی منطق اور طبیعیات کا مطالعہ کیا لیکن اسے اس تعلیم سے کوئی دلچسپی پیدا نہ ہوئی آغاز شباب ہی میں اس نے یونیورسٹی کو چھوڑ کر کاؤنٹش خاندان کے ایک نوجوان امیر کی اتالیقی اختیار کرنی اس خاندان کے ساتھ تمام عمر اس کے تعلقات نہایت خلصانہ رہے اس حیثیت میں اس نے بارہا یورپ کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور دنیا کا تجربہ حاصل کیا اس نے علم ادب خصوصاً کلاسیکل مورخین



اور شعر کا بھی بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے لک میں واقف  
 کے کج کو بھی بغور دیکھتا رہا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جب وہ تھیوسوفیہ انٹیلیجنٹ  
 (Thucydides) کے ترجمے میں مصروف تھا، تو وہ طوفان برق و باد جس کے  
 آثار چارلس اول کے اوائل عہد میں بھی افق سیاست پر نظر آرہے تھے، اس کی نگاہ  
 دور میں سے اوجھل نہ تھا لیکن کچھ عرصے کے لئے اس کی علمی دلچسپیاں ایک بالکل  
 مختلف راہ پر پڑ گئیں۔ اتفاق سے اقلیدس اس کے ہاتھ لگ جس سے اس پر میکشف  
 ہوا کہ ایک خالص استخراجی سائنس کا بھی وجود ہے۔ اس وقت تک وہ اس مضمون  
 سے بالکل بے خبر تھا کہ جو اس زمانے میں انگلستان میں ریاضیات معمولی تعلیمی نصاب  
 میں داخل نہیں تھی اور اسے عام طور پر شیطانانہ علم سمجھتے تھے۔ اب اقلیدس اس کے لئے  
 نمونہ فکر بن گئی لیکن اس نے ریاضی کو کبھی اپنا پیشہ نہیں بنایا۔ بعد ازاں اس سمت میں  
 اس کی سماعی شہرت نہ ہوئیں اور ان کی وجہ سے وہ ایسے پیچیدہ علمی مباحث میں  
 مبتلا ہوا جن میں اس کو شکست فاش اسٹانی پڑی لیکن ریاضی کے لقب العین سے  
 وہ اپنے فلسفے کی بنیاد ڈال چکا تھا۔ فکر استخراجی کو اس قدر اہم سمجھنے کی وجہ سے وہ  
 ڈیکارٹ کے بہت قریب لیکن لیکن کے انداز فکر کے بالکل مخالف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ  
 اپنی عمر کے آخری سالوں میں اسے لیکن سے ذاتی میل چل رہا وہ اس کی تصانیف  
 کو لاطینی میں ترجمہ کرتے ہیں اس کو مدد دیتی دیتا تھا لیکن لیکن کا اس پر کوئی خاص فلسفیانہ  
 اثر نہ ہوا اگرچہ اس کی تصانیف میں خاص خاص اقتباسات ایسے پائے جاتے ہیں  
 جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیگر اثرات کی وجہ سے اختیار کردہ اپنی مخصوص فلسفیانہ  
 راہ پر چلتے ہوئے وہ کہیں کہیں لیکن کے خیالات کو اپنے نظام کے تار و پود میں  
 جمن جاتا ہے اس کے اولین سوانح نگار کے بیان کے مطابق سب سے پہلا مسئلہ  
 جس پر اس نے غور کرنا شروع کیا غالباً پیرس میں علمی افراد کی ایک جماعت میں  
 اثنائے گفتگو میں پیدا ہوا کہ اوراک حسی کی کیا کیفیت ہے جب اس سوال کا تشکیقی  
 جواب نہ ملا تو اس نے اسے اپنے ذہن میں اٹھاپلٹا شروع کیا اب اس پر یہ امر واضح  
 ہوا کہ اگر ادی اشیاء اور ان کے اجزاء میں دائمی سکون یا یکساں حرکت پائی جائے تو اختلاف  
 اشیاء اور اوراک حسی کا کوئی دھند نہ ہو اس سے اس نے نتیجہ نکالا کہ تبدیلی حرکت تمام



اشیا کی علت ہے۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس وقت سے دن اور رات سو گئے اور جاگتے سوائے حرکت کے کوئی اور خیال اس کے ذہن میں نہیں آتا تھا۔ اس کو یہ محسوس ہوا کہ طوق استخراجی جس کی کال شکل سے وہ مال ہیں واقف ہوا ہے اس کے اس اساسی اصول کے اطلاق کیلئے خاص طور پر روزوں ہے کہ ہر شے حرکت ہے غالباً اسی زمانے میں قریباً ۱۷۷۷ء میں آدا نے طور پر تصنیف حسیہ کی نفسیت کا اعتقاد اس میں پیدا ہوا۔ اب اس سے واقف نہیں تھا کہ اس سے پہلے ۱۷۷۷ء میں گیلیلیو اس نظریے کو پیش کر چکا ہے اس سے کچھ سال بعد اطالیہ کا سفر کرتے ہوئے اس نے گیلیلیو سے ملاقات کی جس کے متعلق اس نے اپنی کتاب الاجسام (De Corpore)

کے حساب میں لکھا ہے ”یہ پہلا شخص ہے جو نے تمام عالم طبیعیات یعنی فطرت حرکت کا دروازہ ہم پر کھولا۔“ اس تعمیر فکر کی بنیاد اب اور زیادہ معین اور مستحکم ہو گئی۔ کہتے ہیں گیلیلیو نے اس کو اس طرف متوجہ کیا کہ طبیعیات کی طرح اخلاقیات کی تعمیر بھی استخراج پر قائم ہو سکتی ہے اگر یہ صحیح ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اب اس وقت اپنے نظام فکر کے نتیجہ تک پہنچ چکا تھا اگرچہ ایک عرصہ تک یہ صرف اس کے اپنے ذہن میں تھا یا اس جماعت کے خفیہ تبادلہ خیالات کے دائرے تک محدود تھا جسے مرسن ایک راہب نے جو ڈیکارٹ اور گیسٹنڈی کا دوست تھا اپنے گرد جمع کر لیا تھا اور جس میں ابس بھی داخل تھا اپنی سرگزشت میں کہتا ہے کہ ”میں نے مرسن پر اپنے خیالات ظاہر کئے اور اس نے انہیں دوسروں کے سامنے بیان کیا میرا بھی فلسفہ میں شامل ہونے لگا اس کا مجھ پر تمام برسوں پر فائق تھا“ مرسن ہی وہ شخص ہے جس نے بعد ازاں ڈیکارٹ کے تالمات (Negitations) کو بہت سے مفکرین کے سامنے پیش کیا جس میں گیسٹنڈی اور ابس بھی داخل ہیں، اور اس طرح سے سترہویں صدی کی ایک نہایت قابل غور بحث کا آغاز کیا۔ ابس کی فلسفہ ڈیکارٹ کی تنقید اس لحاظ سے دیکھ رہے ہیں کہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک منظم صورت اختیار کرنے سے پہلے ابس کے فلسفہ کی کیا صورت تھی۔ ابس لارڈ کیونڈس کی موت کی غیبت سے غم روزگار سے آزاد ہو گیا تھا اب اس نے کئی سال باہر رہنے کے بعد انگلستان واپس جاتے کا ارادہ کیا تا کہ وہ اپنے خیالات کو تین مختلف شعبوں میں مرتب کرے نظریہ مادہ نظریہ انسان اور نظریہ مملکت، اور جہاں تک ہو سکے طریق استخراج اور عام قوانین حرکت پران کی



بنیاد قائم کرے لیکن انگلستان میں خانہ جنگی شروع ہو جانے کی وجہ سے اس تجویز کے عملی صورت اختیار کرنے میں بہت تاخیر ہوئی اس کی طبیعت کا شخص اس پر مجبور تھا کہ اس سیاسی پیکار کے متلاطم جذبات سے اسے بچہ نشوونما ہو اس کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس ستیزہ کاری سے تمام عمرانی اور تمدنی زندگی درہم برہم ہو جائیگی جذبات عریاں کے اقتدار و عنان کیستہ کا نقشہ اس کے لئے پہلے حد و حشت آفرین تھا زندگی کے تجربے نے اس کو یہ سکھا دیا تھا کہ انانیت اور تحفظ ذات کی جبلتیں غیر اور شرودوں کی باعث ہو سکتی ہیں اور صرف ایک زبردست طاقت ان قوتوں کو ان کی جائز حدود کے اندر رکھ سکتی ہے اپنے نظریے کی انتہا پسندی ہی کی وجہ سے وہ پہلے حد و حشت پسند تھا اور بالکل ابتدائی اور غصری اصول کو بنیاد و فکر قرار دیتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امر اسے اسکا میل جول اس کے سیاسی میلانات کے تقین میں ایک موثر عامل تھا اسی لئے اس نے انقلاب انگلستان کی اہمیت کے سمجھنے میں غلطی کی اگرچہ اس نے خالص فطری اصول کی بنا پر اسے ناجائز قرار دیا گو خاندان سٹوارٹ کے حامیوں کا محرک عمل اس کے بالکل برعکس تھا ہابس کے نزدیک اصول تقلید ایک مشتق اصول تھا لیکن سٹوارٹ اس کو مطلق فوق الفطرت اور الہی اصول سمجھتے تھے جب ہابس نے اپنے نظریے کی تفصیل و تکمیل کی تو اس اختلاف کی اہمیت اجمعی طرح واضح ہو گئی اس نظریے کے نتائج سے زیادہ اس کے محرکات کی وجہ سے ایسے جدید اخلاقیات اور سیاسیات میں ایک مستقل اور مخصوص حیثیت حاصل ہے مسئلہ عام میں اس نے اس تصنیف کو مکمل کیا جس میں اس کی نفسیات اور سیاسیات و اخلاقیات کے نظریوں کی اصولی باتیں ملتیں یہ تصنیف جس کی پہلے قلمی نسخوں میں اشاعت ہوتی ہی بعد میں دو حصوں میں شائع ہوئی ایک فطرت انسانی (Human Nature) اور دوسرا نظام سیاست (De Corpore Politica) حال ہی میں مشتمل میں (Tonnies) ٹونینر نے قدیم ترین قلمی نسخے کے مطابق اسے اس کے اصلی عنوان و عنوان قانون کے نام سے شائع کیا ہے۔ ہابس کی اس تصنیف میں نہایت تازگی اور توجہ آموزی پائی جاتی ہے اور اس کے فلسفے کے ہر پہلو کے مطالعہ کے لئے اسے بنیاد قرار دینا چاہیے یہ امور عامہ کے حیران میں لگتی ہوئی کتاب ہے اس نے اس کا انداز بیان خطیبانہ اور



ناصحانہ ہے۔ ہابس کا خیال تھا کہ اگر بادشاہ پارلیمنٹ کو برخواست نہ کر دیتا تو اس کا احتمال تھا کہ ذریعہ مخالف خود اس کی ذات پر حملہ کرتا۔ جب فساد بہت بڑھ گیا اور نئی پارلیمنٹ نے بادشاہ کے حامیوں کے خلاف سخت گیری شروع کی تو ہابس نے اپنے علمی مشاغل جاری رکھے آخر میں فرانس کی طرف بھاگ گیا تاکہ وہاں اطمینان سے اپنے علمی مشاغل جاری رکھ سکے لیکن اہم واقعات نے جن کا ایک مطالعہ برپا تھا اس کے ذہن کو سیاسی مسائل سے کنارہ کش نہ ہونے دیا اور اس نے عناصر قانون، کے آخری حصے کی تکمیل کر کے اس کو ایک مطلقہ تصنیف کی صورت میں مرتب کیا جو سن ۱۶۵۲ء میں چھپائی گئی۔ ایڈیشن میں اور ۱۶۵۹ء میں بڑی ایڈیشن میں شائع ہوئی۔ یہ اس کے مکمل نظام کا تیسرا حصہ تھا۔ پہلی کتاب میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ اس میں کیفیت فطرت اور حیات دینی کے خلاف پرچار زور دیا ہے اور اس بات کو اشد ضروری قرار دیا ہے کہ امور مذہبی میں اقتدار اعلیٰ مملکت کو حاصل ہونا چاہئے۔ ہابس پر فلسفہ اور کیتھولک دونوں مذاہب میں مذہبی عہدوں کے تدریجی نظام کا قطعی مخالف تھا جس کی وجہ سے ایک کیتھولک ملک اور جلاوطن مذہبی شاہ پسندوں کے درمیان اس کا قیام خطرے سے خالی نہ تھا۔ باقاعدہ محاسمت اس وقت شروع ہوئی جب اس نے فلسفہ فطرت کو برطرف کر کے ایک سیاسی تصنیف شروع کی یہ اس کی مشہور کتاب (Leviathan) یوہی لیتھن ہے جس کا تفصیلی نام یہ ہے "Matter Form, and power of Commonwealth Ecclesiastical and Civil" کتاب سن ۱۶۵۱ء میں لندن میں شائع ہوئی یہ کتاب اس زبردست بحری جانور کے نام پر موسوم کی گئی جس کے متعلق کتاب ایوب میں کہا گیا ہے "زمین پر کوئی جانور اس کے مقابل کا نہیں اور خوف اس کی سرشت میں نہیں" ہابس مملکت کی مطلق العنان قوت کو اس زبردست جانور سے تشبیہ دیتا ہے۔ اس نے بوڈن اور ایشیوس کے نظریہ اقتدار اعلیٰ کو اس کے انتہائی نتائج تک پہنچا دیا گو ہابس کی بنائے خیال اس کا فلسفہ فطرت اور مخالفت نظام کلیسا تھی۔ اس کا بادشاہ کی قوت کی مطلق العنانی کی بجائے مملکت کی قوت کو مطلق العنان قرار دینا بغیر کسی وجہ ممکن تھی کے اس پر محمول کہا گیا ہے کہ وہ اس تصنیف سے کرامول کے اہل مقبول ہونا چاہتا تھا۔ اپنی کتاب کے آخری حصے میں جسے اس نے بعد میں سن ۱۶۵۱ء کی لاطینی ایڈیشن سے



نکال دیا اس نے یہ لکھ دیا تھا کہ جس طرح الزبتھ نے کیتھولک نظام کلیسا کا قلع قمع کر دیا  
 تھا اسی طرح پریسبیٹیرین (Presbyterian) فرقے نے اپسکوپلین (Episcopalian) فرقے کے  
 اقتدار کو مٹا دیا اور پھر احرار (Independent) کے ہاتھوں خود فنا ہو گیا  
 اور ہم پھر شروع کے لٹماوے کی آزادی پہنچ گئے، اس آزادیانی سے کلیسا کی  
 شاہ پرست ہاوس سے براہ کھنڈ ہو گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نوجوان چارلس دوم کی علمی  
 ریاضیات کا عہدہ ہاوس سے چھین گیا اور دربار میں اس کا داخلہ بند ہو گیا اس کے  
 بعد انگلستان کے حالات میں سکون و استقلال پیدا ہو گیا دوبارہ مملکت میں ایک  
 منظم و مستقل قوت موجود ہو گئی جو اپنا اقتدار برت سکتی تھی ہاوس کو خیال پیدا ہوا کہ  
 اس کے لئے محفوظ ترین بات یہی ہے کہ وہ انگلستان واپس چلا آئے سرما کے  
 تکلیف دہ سفر کے بعد وہ ۱۶۵۹ء کے آخر میں انگلستان پہنچا پریس کی کامل آزادی  
 سے اس کو بہت فائدہ ہوا اپنی تصانیف کی اشاعت کو جو ہمیشہ اس کے مد نظر تھی  
 اب وہ اطمینان سے کر سکتا تھا۔ ۱۶۵۹ء میں اس کی کتاب (De Corpore) شائع  
 ہوئی جو اس کی منطق فلسفہ اولیہ نظریات حرکت و مقدار اور منظر طبیعیہ پر مشتمل ہے  
 ۱۶۵۹ء میں (De Homine) شائع ہوئی جو زیادہ تر علم المرایا کا ایک رسالہ ہے اور  
 جس کا خاص مقصد باصرہ کی ماہیت کی توضیح ہے اس کے علاوہ اس میں منطق اور ناظر  
 کی نفسیات کا مختصر سا خاکہ ہے۔ اس دوسرے حصے کا نہ مبادیات قانون مسکے  
 چھ حصے سے اور نہ یووی ایجنس کے ابتدائی بابوں سے صورتہ یا مزاد کے لحاظ سے  
 کوئی مقابلہ ہو سکتا ہے تیسرا حصہ اسی تصنیف پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے  
 (De Clive) کے عنوان سے شائع ہو چکا تھا اس کو شامل کر کے اس کا تمام نظام  
 مکمل ہو جاتا ہے اس کے بعد (Restoration) شاہی بجا لی، وقوع پذیر ہوئی اور  
 ہاوس نے بڑی خوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اس نے اپنے شاگرد سابق چارلس دوم  
 کے ہاں پھر قرب اور مقبولیت حاصل کر لی اور اس کو بادشاہ سے اکثر تھنک کا موقع  
 بھی ملا تھا اس نے کمپوزٹس خاندان میں اپنا بڑھا پائلی انجھا کی گزدار ریاضیات  
 اور دینیات کے مسائل میں وہ نہایت سرگرمی سے مشغول رہا اس کی مخالفت کلیسا  
 و ہریت کی مراد خیال کی جاتی تھی اور ہاوس کا لفظ آزاد خیال کا ہم معنی تھا



ہوتا تھا۔ اگرچہ اس کے نظریے کے مطابق مملکت کو کلی اختیار تھا کہ جس طرح کی مذہبی تعلیم چاہے دے لیکن اس نے خود انتقادی اور عقلی پیرائے میں انجیل کی شرح کی اس کے نزدیک ابتدائی عیسائیت صرف اسی اعتقاد کا نام تھا کہ یسوع مسیح ہے اور اس میں کوئی انفرادی کائنات داخل نہیں تھا وہ عذابِ ابدی کو باطل سمجھتا تھا اور ارواحِ بے اجسام کا قائل نہیں تھا لیکن عموماً وہ ہر پھر کراہی بات پر آجاتا ہے کہ مذہبی اعتقادات قابلِ فہم نہیں ہیں اور نصیحت کرتا ہے کہ انہیں بے تنقید ہی تسلیم کر لینا چاہئے جس طرح کہ دوسری گولیوں کو بغیر چیلنے کے نگل لینا بہتر ہے۔ ہابس کی جسمانی اور ذہنی قوت بڑی عمر تک قائم رہی اس نے اکانوے برس کی عمر میں ۱۷۹۳ء میں وفات پائی۔

ہابس ایک ذکی اور قوی مفکر ہے عصرِ جدید میں اس امر میں اس کی کوشش بہترین اور مدلل ہے کہ فخرِ سائنس کو تمام ہستی کے علم کی بنا قرار دیا جائے جو نظام اس نے مرتب کیا وہ جدید زمانے کا عمیق ترین نظامِ مادیت ہے مزید برآں ہابس کی تصنیفات میں جو وضاحت اور قوت بیان کے لئے ممتاز ہیں، منطق اور نفسیات کے متعلق بہت سے دلچسپ اشارات ملتے ہیں اسے انگریزی نفسیات یعنی انگریزی فلسفے کا بانی قرار دے سکتے ہیں لیکن اس کے معاصرین پر اس کے اطلاقیاتی اور سیاسی خیالات کا اثر اس کے دوسرے نظریات کی نسبت بہت زیادہ ہوا اس کی زبردست، گویکھ فیہجریٹ لوگوں کے لئے تازیا نہ فکر تھی جس سے ان کے خیالات میں پہچان پیدا ہو گیا نفسیات میں اس نے مدرسیت سے رشتہ تعلق اسی طرح قطع کیا جس طرح کو پریکس نے ہنٹ میں گیلیلیو نے طبعیات میں اور ہاروے نے عضویات میں کیا تھا ہابس کو جائز طور پر فخر تھا کہ اجتماعیات کے بانی ہونے کی حیثیت سے اس کا بھی ان لوگوں کی صف میں شمار ہوتا ہے۔ یہ سائنس جیسا کہ اس نے (De Corpore) کے دیباچے میں لکھا ہے اس کی تصنیف (D'Cine) سے قدیم نہیں اخلاقیات اور سیاسیات کو نیجریٹ کی بنا پر قائم کرنے سے اس نے ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جس کو نہایت عمدہ طور پر انیسویں صدی میں ڈارون کی تحریک سے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔



## (ب) ابتدائی مفروضات

ہائیس کے نزدیک سائنس کچھ تو اور اک حسی اور حافطے کی متقابل ہے اور کچھ دینیات کی احساس اور حافطے کی طرح وہ جزئی مظاہر پر نہیں ٹھہرتی بلکہ ان کی علتوں کے ذریعے سے ان کی توجیہ کرنا چاہتی ہے۔ یہی وہ علت سے معلول کی طرف جاتی ہے اور یہی معلول سے علت کی طرف۔ اس سے لازم آتا ہے کہ سائنس کا تعلق صرف اسی شے سے ہو سکتا ہے جو پیدا شدہ یا حادث ہے اسی لئے دینیات جو خدائے سرمد اور لمریلد ولر لولڈ کے متعلق نظریات کا نام ہے اس سے خارج ہے۔ ہائیس کہتا ہے کہ خود میرے نزدیک تو سائنس کا مفہوم یہی ہے جسکے دو حصے ہیں۔ ایک سائنس کی کسی دوسری تعریف کو پسند کریں اس کا انھیں اختیار ہے۔ تعریف ایک آزاد اور اختیاری فعل ہے۔ یہ محض ایک نام کے معنی کی تشریح ہوتی ہے اور کسی نام کا استعمال ایک اختیاری چیز ہے۔ سائنس اپنی اساسی تصورات کی تعریف سے شروع ہوتی ہے۔ یہ تصورات محسوسات کی تحلیل سے تحقیق ہوتے ہیں۔ اساسی تصورات کے اصول کی صحت ثبوت طلب نہیں ہوتی بلکہ محض تعریف طلب ہوتی ہے۔ ایسے بنیادی اصول یہ بھی ہوتے ہیں یعنی کسی خارجی شے سے ان کا ثبوت نہیں دیا جاسکتا اگر ان کی ماہیت یہ نہ ہو تو یہ اصول نہیں ہو سکتے۔ چونکہ یہ ہمارے اپنے رکے ہوئے نام ہوتے ہیں اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اصول خود ہماری پیداوار ہیں۔ اصول سائنس سے نہیں بلکہ مصنوعی ترکیب سے قائم کئے جاتے ہیں یہاں پر صداقت خود ہماری آفرینش ہوتی ہے تو

صحیح معنوں میں اس کی کتاب (De Corpore) ڈی کارپورے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہائیس کس قدر وضاحت سے اصول اولیہ کے قیام کو ایک اختیاری بات سمجھتا ہے اس کی کتاب عناصر قانون سے یہ امر اتنا واضح نہیں ہوتا۔ یہ خیال اختیاری طریقہ کی روز افزوں ترقی اور اہمیت کا نتیجہ تھا کیونکہ اگر تمام سائنس استعراجمی ہے تو استخراج کے مقدمات جو خود مستخرج نہیں ہوئے محض اختیاری ہو گئے لیکن یہ سمجھنا آسان نہیں ہے



کہ ہائس کی ان الفاظ سے کیا مراد ہے کہ اصول پر ہی ہوتے ہیں یہ خارجی ثبوت سے بے نیاز ہوتے ہیں اگر محض الفاظ کے معنی جان لینے سے زیادہ سمجھ ان کا مطلب ہو سکتا ہے لیکن یہ پر ہی اور بلا واسطہ شعور خود ایک ایسا مقدمہ ہے جو محتاج ثبوت ہے یہ ایک قسم کا وجدان یا ہائس کے الفاظ میں ایک تامل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہائس کہتا ہے کہ ہم محسوسات کی تحلیل سے اصول تک پہنچتے ہیں۔ اگر اصول اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں تو ہم ان کے اختیار کرنے میں آزاد نہیں ہو سکتے۔ اور ان کا ثبوت محض حدود کے معنی بیان کر دینے سے کچھ زیادہ ہی ہونا چاہئے۔ ہائس نے صاف طور پر کہا ہے کہ تحلیل ایک نتیجہ ہے جس میں محسوسات سے اصول یا تعریفات اخذ کی جاتی ہیں یعنی نتائج کے اصول اولیہ خود استدلال سے قائم کئے جاتے ہیں کیونکہ تحلیل سے ان کا ثبوت دیا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصول کا قیام ایسی سادہ بات نہیں ہے جیسی کہ ہائس کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اصول ہم نے اپنے اختیار سے وضع کئے ہیں کو

ہائس نے اصول کے قیام میں آزادی و اختیار کو ایک اور طرح سے بھی محدود کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ایک ہی چیز کو ایسے دو نام نہیں دینے چاہئیں جو ایک دوسرے سے متناقض ہوں۔ ہائس سے تمام استدلال یعنی تمام سائنس کا اصل اصول سمجھتا ہے۔ لیکن یہ اصول محض اپنی مرضی سے بے وجہ وضع نہیں کر لیا گیدا۔ اپنے انتخاب کی تحدید ہے کیونکہ اگر میں ایک مرتبہ ایک شے کو ایک نام دے چکا تو خواہ مخواہ اپنی مرضی سے اس کا کوئی دوسرا نام رکھنا جائز نہیں ہو سکتا۔ یہ قاعدہ ہماری ہر تعمیر کے متعلق صحیح ہے۔ ہمارا پہلا قدم محض اختیاری ہو سکتا ہے لیکن اس کے بعد سب کچھ لازمی طور پر اس سے متعین ہو گا۔ اگرچہ ہائس کے اس خیال میں تذبذب اور کھٹکھٹائی پائی جاتی ہے لیکن یہ اس کے لئے قابل ستائش ہے کہ اس نے علم کے فاعلی اور تکیبی عنصر کو نمایان طور پر ظاہر کیا۔ اس خیال کو نہ ڈیکارٹ نے اس طرح پیش کیا تھا نہ ہیکل نے اور اسی لئے وہ اس مقام کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکتے جہاں پر فکر استقرار اور تحلیل سے استخراج کی طرف مڑتا ہے کو

جب ایک مرتبہ ہم تحلیل کے ذریعہ سے اصول اولیہ تک پہنچ جائیں تو دوسرا



قدم یہ ہے کہ اُن سے مظاہر کا استخراج کیا جائے ہاں اپنا عام اصول یہ قرار دیتا ہے کہ مظاہر عقلی قضا کے ہمارے سامنے پیش آتے ہیں ان سب کی ایک ہی علت ہے اور وہ علت حرکت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس دعوے کے کوئی زیادہ ثبوت دینے کی ضرورت نہیں جو شخص بھی بغیر تعصب کے اس پر غور کر لگا وہ اس کی صحت کو ضرور تسلیم کر لگا۔ اس قضیہ کے بعد کہ تمام تغیر حرکت ہے ہاں ضمناً بہت سے اور قضا یا پیش کرتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ ان قضیوں کا آپس میں یا قضیہ اولیہ سے کیا تعلق ہے۔ اس قسم کے قوانین یہ ہیں۔ قانون علت و معلول جس پر اُس نے اپنی جبر و اختیار کی کتاب میں بحث کی ہے۔ قانون جمود۔ قانون بقائے مادہ اور قضیہ کہ حرکت ہمیشہ کسی متحرک جسم سے محرکات سے پیدا ہوتی ہے۔ صرف ایک جگہ تحلیل اور جمود کے قوانین کے ذریعہ سے ہاں لے اس قضیہ کو ثابت کرنا چاہا ہے کہ تمام تغیر حرکت ہے۔ اور بھی کہیں کہیں اس لے ان دو قضیوں کے ثبوت دئے ہیں لیکن غور سے دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے اُسی کو اپنے ثبوت میں فرض کر لیتا ہے۔

اس قضیہ کی بنا پر کہ تمام تغیر حرکت ہے اور ان قوانین پر جو کم و بیش اس کے ساتھ وابستہ ہیں ہاں اپنے تمام نظام کی تیسرا استخراجی طریقہ سے کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے پہلے منطقی کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اسلوب فکر اور فلسفہ اولیہ یعنی اہم ترین اساسی تصورات کا استحقاق کرے اس کے بعد جو میٹری کا یہ کام ہے کہ وہ حرکت کے قوانین ریاضیہ پر بحث کرے اور میکانیات کا موضوع یہ ہے کہ وہ ایک جسم کی حرکت کے دوسرے جسم پر اثرات کو متعین کرے طبیعیات کا کام یہ ہے کہ وہ ان حرکات کا مطالعہ کرے جو اجسام کے ذرات میں واقع ہوئے ہیں اور علم انسان و علم ملکات جن میں ہم اب ذہنی علوم کہتے ہیں اس تحقیق کا نام ہے کہ ان حرکات کی کیا کیفیت ہے جو انسانوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتی ہے جن سے اُن کا باہمی تعلق اور سلوک متعین ہوتا ہے۔ اگر اس نظام کا ارتقاء خالص استخراجی طور پر ممکن ہوتا تو چاہئے تھا کہ یہ تمام مختلف شعبے حرکت کے تمام قوانین کے کم و بیش مخصوص اطلاقات ہوتے۔ اور اصول اولیہ سے شروع کر کے ہم بتدیج مادہ انسان اور جماعت تک پہنچتے۔ یہ ظاہر ہے کہ



ہالیں کا نصب العین بھی تھا۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود ہالیں اس کا قائل تھا کہ اصول اولیہ کی آزادانہ تفسیر کچھ خاص قیود و شرائط کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتی ہے اور اس نے اس امر کا بھی اقرار کیا ہے کہ اس کے نظام میں دو مقامات ایسے ہیں جہاں استخراجی استدلال آگے نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں ایسے سببہ حالات پیش آتے ہیں کہ کسی ایک طریقہ سے ان کی توجیہ اور توضیح نہیں ہو سکتی اگرچہ ہالیں کے نزدیک سائنس کبھی معلول سے علت کی طرف اور کبھی علت سے معلول کی طرف جاتی ہے لیکن اس امر کو پوری وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ پوری طرح سے لازمی علم اسی حالت میں حاصل ہوتا ہے جب ہم علت سے معلول کی طرف جاتے ہیں اگر ہم کسی ایک منظر پر غور کو معلول قرار دیں تو اس کی علت کا علم ہمیشہ مشروط ہی رہیگا اس حالت میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے سے یہ منظر پیدا ہو سکتا ہے لیکن خالص استخراجی طریقے سے اس کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ منظر حقیقت میں اسی طرح پیدا ہوا ہے جب ہم منظر پر بحث کی حقیقی علتوں کو دریافت کر رہے ہیں تو ہم خود کوئی اصول پیدا نہیں کر رہے بلکہ ان اصولوں کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جن سے فطرت نے اس منظر کی آفرینش میں کام لیا ہے۔ طبیعیات اور ہندسہ و میکانیات میں ہیں پر اختلاف پیدا ہوتا ہے جب ہم میکانیات سے طبیعیات کی طرف آتے ہیں تو ہمارا خالص استخراجی عمل یہاں پر رک جاتا ہے اور ہمیں دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سے مظاہر حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر ان مظاہر حقیقی کی تحلیل سے ہم اپنے مفروضات قائم کر سکتے ہیں اب سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ منطق فلسفہ اولیہ ہندسہ اور میکانیات کے اساسی مفروضات سمجھی کہیں طبیعیات کے مماثل تو نہیں اس حالت میں ان کے مفروضات سمجھی تلخیص اور مطلق نہیں بلکہ محض مشروط ہونگے اس امر سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ خود وہ اصول بھی صرف تحلیل سے دریافت ہو سکتے ہیں۔

دوسرا مقام جہاں ہالیں کے استخراجی نظام کی ارتقائی رفتار میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ حالات کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے سلجھانے کے لئے ناتوانی ثابت ہوتا ہے، معلوم ذہنیہ کا آغاز ہے۔ ہالیں کہتا ہے کہ طبیعیات اور میکا کے قوانین سے استخراج، نفسی حرکات کی علتوں کی دریافت کرنے کا واحد طریقہ



نہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کے مشاہدے سے ان اصول کو دریافت کر سکتا ہے یعنی ان انسانی تاثرات اور جذبات اور میلانات کو معلوم کر سکتا ہے جو فلسفہ جماعت کی بنیاد ہیں لہذا استخراجات کے اس طویل سلسلے سے جو ہندسہ سے شروع کر کے میکانات اور طبیعیات میں سے ہو کر گذرتا ہے، فلسفہ جماعت تک پہنچنا لازمی نہیں ہم مشاہدہ ذات سے استقرار بھی براہ راست اس تک پہنچ سکتے اور ان مشاہدات کو نئے استخراجات کے مقدمات بنا سکتے ہیں گو

ہا بس نے یہاں تجزیاتی نفسیات کی، مادی فطرت کی سائنس سے جداگانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کے لئے اس امر کی طرف توجہ دلانے کی ایک خاص وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کیونکہ وہ جو ہندسہ و طبیعیات وغیرہ سے پہلے نفسیات اور فلسفہ فطرت پر اپنی تصانیف شائع کر چکا تھا، جنہیں اس کے نظام کے مطابق بعد میں آنا چاہئے تھا۔ اسے چاہئے تھا کہ وہ ایک قدم اس سے اور آگے بڑھتا کیونکہ طبیعیات پہلے سے استخراجات جن چیزوں کی توجیہ ہو سکتی ہے وہ صرف وہ عضویاتی واقعات ہیں جو ذہنی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ شعور کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے ذہنی مظاہر صرف استقرار یعنی مشاہدہ ذات کے ذریعے سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے اس کی استخراجی عمل کے راستے میں یہ اس سے بہت بڑی رکاوٹ ہے جتنی کہ ہا بس خیال کرتا تھا۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں میکانات سے طبیعیات کی طرف جاتے ہوئے جس وجہ سے استخراج کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ طبیعی مظاہر کو خارجی صفات کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کا ادراک ہمیں نفس مد رک کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا طبیعیات کا مواد ہمارے لئے براہ راست صرف نفسی مظاہر کی حیثیت رکھتا ہے جس کی خارجی علت دریافت طلب ہے اور ہا بس کے مفروضات کے مطابق یہ علت صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے دونوں جگہ ذہنی مظاہر کے سے اس کے نظام کی یکسانیت اور اس کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے



## (ج)

اپنے اس اساسی اصول کی مطابقت میں کہ تمام تغیر حرکت ہے ہاں  
کہتا ہے کہ تمام علم کا موضوع مادی اجسام ہیں ہر شخص یہ جان سکتا ہے کہ جسم سے  
مراد وہ وجود ہے جو ہمارے خیال سے آزاد ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور مجب  
گھبراتا ہے ہم سے آزاد ہونے کی حیثیت سے اس کو جوہر کہتے ہیں جسم اور جوہر ایک ہی  
شے کے دو نام ہیں اس کے نزدیک غیر مادی جوہر ایک متناقض بات ہے لیکن جسم  
اور جوہر کا اور اک ہیں براہ راست نہیں بلکہ نقل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ہم کو  
براہ راست صرف صفات یا اعراض کا اور اک ہوتا ہے۔ جوہر فی نفسہ ہمیں مدرك  
نہیں پونتا اگرچہ ہم ان صفات سے یہ نتیجہ لگاتے ہیں کہ کوئی جوہر ان کا محل ہے جسم کے  
اصولی خواص صرف دو ہیں امتداد اور حرکت۔ باقی تمام صفات نفسی مظاہر ہیں جو  
صرف شعور میں واقع ہوتے ہیں ہاں کے نزدیک زمان و مکان کی حیثیت بھی محض  
نفسی ہے ان تمام تصورات کو وہ زمان و مکان کے تحت میں سمجھتا ہے جو اجسام  
کے امتداد اور حرکت سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں اور جو تمام اجسام کے ناپید ہو جانا  
پر بھی ہم میں باقی رہ سکتے ہیں ۴

ان تمام خیالات کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ہاں نے مابیت اشیا  
کے علم کو ناقابل حصول سمجھ کر ترک کر دیا اور صرف صفات اشیا پر جہاں تک کہ  
وہ اور اک حسی کی مدد سے قابل فہم ہو سکتی ہیں، غور و فکر کیا۔ ہاں اس سے خوب  
آگاہ تھا کہ کسی چیز کا ہمارے لئے مدرك یا معلوم ہونا ہی ایک حکیم کے لئے عجیب ترین  
امر ہے تمام مظاہر ہیں جو ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں کسی چیز کا ظہور ہی ایک نہایت  
حیرت انگیز بات ہے اگر ظہور است ہی کے ذریعے سے  
ہم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس ہی وہ اصل  
ہے جس سے ہم علم اشیا کے اصول سے واقف ہوتے ہیں اور ہمارا تمام علم اسی  
سے مشتق ہے اور جس کی علتوں کی تلاش کو ہم سوائے خود نفس جس کے اور کسی ظہر



سے شروع نہیں کر سکتے تو یہاں پر شعور بد رک کو تمام علم کا نقطہ آغاز اور مبداء تسلیم کیا گیا ہے اور اس سے ذہن و لیکارٹ کے اس مقولے کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ سمجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں۔ ڈیوینز اور ناٹورپ نے اس کی بنا پر پیچھے نکالا ہے کہ ہابس کا فلسفہ صحیح معنوں میں ادیت ہے لیکن حقیقت امر یہ ہے کہ ہابس کو ہم اسی حد تک مادی کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ وہ اپنے اساسی اصول و تعریفات سے استخراجاً استدلال کرتا ہے جس طرح پر وہ اپنے اس اصول سے کہ تمام تغیر حرکت ہے کوئی مزید نتائج نہیں نکال سکتا اور اس کا استخراجی عمل رک جاتا ہے وہیں پر اس کی مادیت بھی ختم ہو جاتی ہے یہ امر یقینی ہے کہ خود ہابس ایک خالص استخراجی نظام کا خواہشمند تھا لیکن اس میں بھی قطعاً کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے اس نصب العین کو حاصل نہ کر سکا اور اس کے ناقابل حصول ہونے سے بھی وہ خوب واقف تھا۔ لہذا یہ بحث کہ ہابس کو مادی کہیں یا نہ کہیں محض ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے۔ اڈولون لارسن نے ہابس پر جو رسالہ لکھا ہے مطبوعہ کوپن ہاگن ۱۸۸۷ء صفحہ ۱۷۱-۱۷۲ اس میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہابس محض اپنے اسلوب فکر میں مادی تھا کیونکہ اس کے نزدیک علم انسانی میں صرف حرکت کی توجیہ کی قابلیت ہے لیکن اس نے مادی مابعد الطبیعیہ کو پیش کرنے کی بھی کوشش نہیں کی لیکن میری رائے میں اسلوب اور نظام کی اس تیز سے خود ہابس نا آشنا تھا اور اس کی ادعائیت کبھی اس فرق کو قبول نہ کرتی اس کا عام مفروضہ یہی تھا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ ہماری تعریفات سے متین ہوتی ہیں ہابس ویسا مادی ہے جیسا کہ ڈیوینز اور اس کی ادعائیت کے نظریات میں تناقض پایا جاتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی خود ان متناقضات سے آگاہ نہیں تھا تو چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہابس اس امر کی اہمیت اور وقت کو بڑے زور و شور سے واضح کرنے کے بعد کہ کسی چیز کا ہمارے لئے معروض ہونا کس قدر اہم مسئلہ ہے نہایت اطمینان سے ادراک حسی کی طرف عبور کرتا ہے اور تمام علم کے اس اصل اصول کی توجیہ اپنے اصول اولیہ کی روشنی میں کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکہ تمام تغیر حرکت ہے اس لئے ادراک حسی بھی جو تغیر سے پیدا ہوتا ہے لازماً حرکت ہے جس بھی



محسوس کرنے والے کے اندر ایک حرکت کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور ٹیکارٹ پر اعتراض کرتے ہوئے جو کچھ اس نے جس کے متعلق کہا ہے وہی عام شعور کے متعلق کہتا ہے اس لئے ہابس کے نزدیک نفسیات بھی نظریہ حرکت کا ایک شعبہ ہے جہاں پر وہ اس میں بھی تمیز کرتا ہے کہ اصل حرکت اور ہے اور ہمارے لئے اس کا ظہور اور، مثلاً جہاں وہ صفات حسیہ کی انصاف پر زور دیتا ہے وہاں بھی وہ کہتا ہے کہ ہمارے تاثرات اور احساسات میں جو شے حقیقت میں موجود ہوتی ہے وہ حرکت ہی ہے مثلاً لذت کی اصل حقیقت سوا اس کے کچھ نہیں کہ وہ قلب کی ایک حرکت ہے۔ ظہور تصور تاثر اور شعور ہابس کے نزدیک جب وہ استخراجاً استدلال کرتا ہے محض ظاہری اور اعتباری ہیں لیکن اس اعتباری ظہور سے ایک بڑا دقیق مسئلہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہابس کے نظریہ کے مطابق حرکت سے صرف حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عقدہ لاینحل باقی رہتا ہے کہ اس سلسلہ حرکات میں کسی ایک مقام پر حرکت کے علاوہ وہ مظہر ہے ہم شعور کہتے ہیں کیسے وجود میں آتا ہے؟

ہابس کے فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے نظریہ مادیت کے حدود و اور اس کی کمزوریوں کو نہایت اچھی طرح سے واضح کر دیا ہے۔ اس کا زبردست استخراجی انداز فکر اس کو اس مقام تک لے گیا جہاں سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن تھا اس کے بعد کی مادیت کو ثابت کرنے کی کوئی کوشش اس قدر واضح اور غیر جانب دار نہیں اس طرح سے اس نے اس مسئلہ کو واضح کرنے میں عہدہ دہی ہے جو ایک نہایت مستقل اہمیت رکھتی ہے کہ نظام ہستی میں منطقی سہر نفسی کا کیا مقام ہے کسی نظام فکر کی کامل موافقت داخل اور بے متناقض ضروری سبق آموز ہوتی ہے؟

ہابس کی طبیعیات کے سلسلہ میں ہم یہاں صرف اتنا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ ٹیکارٹ کی طرح وہ سلسلہ کا قائل نہیں تھا۔ بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ اجزاء سے لائیںجزی سبب لائیںجزی حرکت کرتے ہیں اور گینڈی کی طرح وہ اس بات کو نہیں مانتا تھا کہ حرکت جب سکون میں تبدیل ہوتی ہے تو معدوم ہو جاتی ہے اس کے نزدیک زمان و مکان نہایت چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں اور جو کچھ ہمارے تجربہ میں آ سکتا



ہے یہ اجزا اس سے باریک تر ہیں زماں و مکان کے ان نہایت چھوٹے اجزا میں وہی حرکت میلان کی صورتیں پائی جاتی ہے جب اس میلان حرکت کو کوئی دوسرا مساوی القوت میلان حرکت مداخلہ کرتا ہے اس حالت میں بھی وہ حرکت ناپید نہیں ہوتی بلکہ دباؤ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اس تصور کی مدد سے ہالسن جوگسینڈی کی طرح گیلیلیو سے متاثر ہے ڈیکارٹ کی نسبت بہت زیادہ مادہ کے تسلسل کو ثابت کرتا ہے کہ

(۱) علم کے حدود۔ ایمان اور علم۔

ہالسن کے نزدیک جو تصور بھی ہم قائم کر سکیں وہ محدود ہوگا۔ اس لئے لامحدود کا علم نہیں ہو سکتا۔ جب ہم سرحدی اور لامحدود اس قسم کے الفاظ میں تو ہمیں مہلات کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ لامحدود کا لفظ محض ایک سببی حد ہے جس کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں ہم کوئی حد و قائم نہ کر سکیں۔ اس لفظ سے کسی وجود کی کوئی صفت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ ہمارے نفوس کا عجز ظاہر ہوتا ہے۔ اس لفظ سے ہم اپنے حدود کا اظہار کرتے ہیں اور کسی ہستی کی کوئی ایجابی صفت اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے ڈیکارٹ کے لئے لامحدود ایک ایجابی تصور ہے اور محدود کا تصور لامحدود کی تحدید سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ مخالفانہ دو مفکرین کے نظریات حیات کے اختلاف کو بہت اچھی طرح واضح کرتا ہے کہ

جس طرح لامحدود کا کوئی علم نہیں ہو سکتا اسی طرح کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی علم نہیں ہو سکتا کائنات کے متعلق چند ہی سوالات کئے جاسکتے ہیں اور ان میں سے کسی کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ سائنس کائنات کے آغاز اس کے زمانہ قیام اور اس کے حجم وغیرہ کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتی۔ آغاز اشیاء کا علم یعنی حکمت کا شر اولین اہل دینیات کے لئے وقف ہے جس طرح کہ بنی اسرائیل میں فصل کا پہلا سچل پر وہتوں کی خدمت میں پیش کیا جاتا تھا۔ اپنی تصنیف دی کارپورس ہالسن نے انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ہم علت و معلول کے سلسلہ کو اس طرح سے مکمل نہیں کر سکتے کہ ہم یقینی طور پر جان سکیں کہ اس سے آگے بڑھنا ناممکن ہے کیونکہ اگر ہم ایک علت اولیٰ



کو فرض بھی کر لیں تو یہ علت ادنیٰ غیر متحرک نہیں ہو سکتی کیونکہ ہستی خود متحرک نہیں ہے وہ دوسرے کو کیسے حرکت دے سکتی ہے۔ اس لئے جہاں کہیں ہم ٹھہر جائیں وہاں جو ہستی ہوگی اس میں بھی سرمدی حرکت ہوگی۔ اس خیال میں فی نفسہ کوئی تناقض نہیں ہے کہ دنیا کا کوئی آغاز نہیں اس لئے ہائیں کہتا ہے کہ میں کبھی ان لوگوں کی تعریف نہیں کر سکتا جو یہ لاف مارتے ہیں کہ انھوں نے فطری اشیاء سے اخذ کردہ دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کا ایک آغاز بھی تھا۔ لیکن جس طریقے سے اس نے فلسفہ چاشت میں اپنے خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ اس سے بالکل برعکس ہے۔ یہاں پر وہ یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ خدا کی ہستی ناقابل فہم ہے لیکن کائنات سے استدلال اخذ کی طرف جانے میں اس کو کوئی رقت محسوس نہیں ہوتی۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم علت و معلول کے سلسلہ میں پوری طرح پیچھے ہٹ سکیں تو ہم لازماً ایک ایسی سرمدی علت تک پہنچیں گے جو خود کسی دوسری علت کی معلول نہیں۔ تاہم فطری دلائل نہیں بلکہ عمل اغراض انسان کو فطری مذہب کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کیونکہ انسان اپنی کمزوری اور محتاجی کے سبب خدا کے سامنے تسلیم خم کرتا ہے۔ ہائیں کی تصانیف میں یہ تناقض اس لئے اور بھی جبروت انگیز ہے کہ اس امر سے اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ فلسفہ قانون پر اس کی کتاب میں اس کی تصنیف ڈی کلایور سے پہلے لکھی گئی کیونکہ ڈیکارٹ کے خلاف اس نے جو اعتراضات کئے جو قریباً اسی زمانہ میں لکھے گئے جب اس کی کتاب (D. Dive) تصنیف ہوئی تھی وہ صاف طور پر یہ کہتا ہے کہ تخلیق کائنات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ اس تناقض کی طرف ہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ علماء اعتراض سے ہائیں نے اپنی سیاسی تصانیف میں عقلی دلائل کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دیدی جتنا کہ اس کو حق حاصل تھا۔ لیکن اس خیال کو وہ ہمیشہ غیر متناقض طور پر پیش کرتا رہا کہ ہم خدا کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس لحاظ سے ہماری مثال اس اندھے آدمی کی ہے جو آگ کے قریب بیٹھا ہوا اپنے آپ کو گرم کر رہا ہے لیکن اس گرمی کی علت پکا وہ کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا، اپنے صفات اور حالات کو ہمیں خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہئے ہماری لذت اور فہم اور ارادہ کسی کا خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان سب کے اگر کچھ معنی ہو سکیں تو ان کا وجود



صرف ایک محدود ہستی میں ہو سکتا ہے۔ خدا کے متعلق صرف سلبی تفضیلی اور غیر مبین الفاظ استعمال ہو سکتے ہیں۔ جس سے ہماری اطاعت اور خدا کی حمد و ترشح ہوتی ہے لیکن یہ صفات خود خدا کی ذات کے تعینات نہیں۔ خدا کو اگر ہم غیر مادی کہیں تو اس اصطلاح سے بھی صرف ادب کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ جب ہر موجود سے مادی ہے تو خدا کو بھی مادی ہونا چاہئے اور قدیم علمائے کلیسا اس کے قائل تھے۔ فطری مذہب ناما کافی ہے کیونکہ عقل ناقص ہے اور جذبات قوی ہیں۔ اسی لئے وحی کی ضرورت ہے۔ لیکن اس بحث کا صحیح مقام فلسفہ مملکت ہے۔ کیونکہ انسان کے فہم سے بالاتر ہونے کی وجہ سے صرف منقولات اور سند سے اس کی شہادت مل سکتی ہے اور کوئی شخص اسی حالت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ ہجرت کر سکے اب چونکہ ہجرت کا زمانہ گزر گیا ہے اس لئے تمام مذہبی مسائل کا فیصلہ صرف مملکت ہی کر سکتی ہے مذہب فلسفہ نہیں ہے بلکہ قانون ہے وہ بحث نہیں چاہتا بلکہ اطاعت چاہتا ہے۔

## نفسیات

ہا بس نفسیات کے اُن عظیم الشان محققین میں سے سب سے پہلا شخص ہے جو انگریزی فلسفہ کے لئے مائے ناز ہیں۔ اپنی تیر فہمی اور نکتہ رسی اور عناصر مظاہر کی تلاش میں ایک غیر معمولی بصیرت کی وجہ سے اس نے ذہنی مظاہر کی توجہ میں نہایت مفید کام کیا۔ اصل میں اس کا مقصد یہ تھا کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی ایک تجربی اساس قائم کرے یہی جستجو اُس کو نفسیات کی طرف لائی لیکن اُس کی نفسیاتی تحقیق اُس کی خوبی تشريح کی وجہ سے آزادانہ حیثیت سے بھی ایک نہایت دلچسپ اور مفید چیز ہے ہم سب سے پہلے ہا بس کے عضویاتی نظریہ پر غور کریں گے جہاں تک کہ شعور کے تصور سے اس کا تعلق ہے اس کے نزدیک خارجی دنیا کا ہر منظم سوائے حرکت کے کچھ نہیں۔ جب یہ حرکت آلات حس اور اعصاب کے ذریعہ سے دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ سے دل کی طرف جاتی ہے تو وہاں اُس کو ایک مخالف حرکت کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اندرونی اعضاء خود بھی ہمیشہ ایک خاص حرکت کی حالت میں



ہوتے ہیں۔ اس متخالف حرکت کی وجہ سے جو ایک لحاظ سے خارج کی طرف ایک کوشش ہے ہم اپنے نفسی اور اکات کا مقام خارجی دنیا میں متعین کرتے ہیں۔ ہاں اس نے اس کی کوئی توجیہ نہیں کی کہ اس اندرونی عمل اور رد عمل کا حقیقی اور باہمی ربط کیا ہے یہ ظاہر ہے کہ ڈیکارٹ کی نسبت ہاں قدیم اور مدرسی عضویات سے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ قلب کو احساس کا مقام سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ احساسات کے ساتھ تاثر کے جذباتی اثرات بھی وابستہ ہوتے ہیں جن میں دل کی حرکت کا ایک بہت بڑا حصہ ہے۔ زندگی کی اصل دل ہی میں ہے اور جس طرح خارجی شے سے زندگی کی حرکت یا الفاظ دیگر خون کی حرکت متاثر ہوتی ہے اسی سے لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے اگر وہ خارجی شے میں حرکت خونی ہو تو لذت پیدا ہوتی ہے اور اگر مٹی الف ہو تو الم۔ اسی سلسلہ میں ایک غیر ارادی کوشش یہ ہوتی ہے کہ لذت آفریں شے کو جاسی رکھا جائے اور الم آفریں حرکت کو روک دیا جائے جنین کی حرکات میں بھی یہ کوشش محسوس ہوتی ہے کہ

ہاں کے نزدیک دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ حرکت ہی ہے۔ ظاہر بھی حرکت ہے اور باطن بھی حرکت۔ اسی لئے صفات حسیہ کی نفسیت بھی ہاں کے نزدیک اس کے فلسفہ حرکت کا ایک لازمی نتیجہ ہے لیکن وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ صفات حسیہ کی نفسیت کو نہ صرف استخراج بلکہ استقرار سے بھی ثابت کرے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ہم اشیاء کی شبیہوں کو ان مقامات پر بھی دیکھتے ہیں جہاں وہ نہیں ہیں مثلاً عکس میں خواب میں اور حواس کے دھوکوں میں مختلف لوگوں کو ایک ہی شے مختلف رنگ کی معلوم ہوتی ہے بعض اوقات ہم ایک شے کو دو دیکھتے ہیں آئینہ پر اگر چوٹ پڑے یا عضو بصری پر اگر دباؤ پڑے تو روشنی محسوس ہوتی ہے حالانکہ حقیقت میں کوئی خارجی روشنی وہاں نہیں ہوتی۔ ان سب واقعات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمارے محسوسات ہمیشہ دماغ اور اعصاب کی حرکات کے منظر ہو جاتے ہیں اور فی نفسہ انہی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی شے حسی اپنا کوئی اثر چھوڑے بغیر معدوم ہو جائے تو صحیح معنوں میں کوئی اسی ادراک پیدا نہیں ہوگا۔ فقط ایک گریز یا دہمی سی شکل سامنے آئیگی اور ناپید



ہو جائیگی صحیح مغز میں جسے احساس کہہ سکتے ہیں وہ ایک قضیہ یا اشیاء کے متعلق ایک حکم ہوتا ہے جو تہجیات کے مقابلہ سے عالم ہوتا ہے۔ لہذا احساس میں حافظہ اور مقابلہ شرط مقدم ہے۔ احساسات ایک دوسرے سے قابل تمیز ہونے چاہئیں اس لئے احساس کے لئے یہ ایک شرط لازم ہے کہ تہجیات حس بدلتے رہیں۔ اگر تہجیح ہمیشہ کلیتہً یکساں ہو تو کسی قسم کا احساس پیدا نہ ہو گا۔ اگر کوئی شخص بغیر حرکت کے ایک ہی شے کی طرف ٹھٹھکی لگا کر دیکھتا رہے تو وہ اُس شے کے متعلق اسی طرح بے احساس ہو جائیگا جس طرح میں اپنی بازو کی ٹہنیوں کے متعلق بے احساس ہوں باوجود اس کے کہ وہ ایک بڑے حساس غلاف میں لپیٹی ہوئی ہیں۔ ہر وقت کسی ایک ہی شے کو محسوس کرنا اور کسی شے کو محسوس نہ کرنا قریباً قریباً ایک ہی بات ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ ہاں کے تمام فلسفہ کا لفظ آغاز ہے کہ تغیر کے بغیر کوئی احساس پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہیں سے شروع کر کے اور اس قضیہ کے ذریعے سے کہ تمام تغیر حرکت ہے وہ اپنے فلسفہ حرکت پر پہنچا لیکن اس فلسفہ حرکت سے احساس کی طرف واپس آنا مشکل ہو گیا لیکن اس وقت کا اس کو پوری طرح کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نے بڑے زور شور سے اس خیال کو پیش کیا کہ ہمارے لئے کسی شے کا مد رک ہونا ہی ایک نہایت حیرت انگیز منظر ہے اُس کے تمام فلسفہ کا مدار اسی پر ہے اور اسی کی رو سے وہ کبھی احساس کی علتیں اور کبھی اس کے معلومات کو مرتب کرتا ہے؟

جس طرح سے مختلف حسی تہجیات ایک دوسرے کو دھندلا کر دیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی شکلیں جو حقیقت میں احساسات ہی ہیں جو اپنے معروضات کے خیالات میں کمزور ہو گئے ہیں تازہ حسی تہجیات سے اُن میں اور دھندلا پن آ جاتا ہے جواب میں جہاں اس طرح کے نئے تہجیات خارج سے نہیں آئے حافظہ کی شکلیں موجودہ تہجیات کی منظر معلوم ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ ایسے صفات وابستہ ہوتے ہیں جو دوسرے تصورات اخذ کردہ ہیں۔ حافظہ کی شکلیں تو انین معینہ کے تحت پیدا ہوتی ہیں اصلی حسی ارتسامات جس ترتیب میں یکے بعد دیگر واقع ہوئے تھے حافظہ میں بھی وہ اُسی ترتیب میں موجود ہوتے ہیں۔ دماغ کی حرکات ایک دوسرے



سے اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کی تکرار دوسروں کو قوت توہم سے ساتھ لئے آتی ہے جس طرح کسی عکس کے ساتھ اگر تصویر اساطیری موجود ہو اور میں اس کے کنارے کو اپنی انگلی سے چھو کر انگلی کو آگے بڑھاتا جاؤں تو پانی کا کچھ حصہ انگلی کے پیچھے پیچھے خود بخود چلا آجائے گا۔ اسی طرح سیلج (Andrew) کے تصور سے پطرس کا تصور میرے دل میں پیدا ہو سکتا ہے اور پطرس سے پتھر کا خیال میرے دل میں آسکتا ہے۔ یہ وہی قانون ہے جسے نفسیات جدیدہ میں قانون تقارب کہتے ہیں لیکن ہابس دھپسی کے قانون پر بھی اتنا ہی زور دیتا ہے۔ تصورات کا سلسلہ صرف اصلی حسی ارتسامات کے رابطہ ہی کے مطابق نہیں جلتا بلکہ تاثرات اور جذبات سے بھی اس کی سمت معین ہوتی ہے۔ ہمارے خیالات میں ایک مخصوص سلسلہ اور ربط اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہر وقت ایک مقصد کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں اور ہمیں اس مقصد کے حصول کے ذرائع کی تلاش ہوتی ہے۔ متواتر ایک مقصد کو مد نظر رکھنے سے ہمارے افکار میں ایک نظام پیدا ہو جاتا ہے خواب میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ خارجی تنہجیات کے بغیر محسوسات پیدا ہوتے ہیں بلکہ ایک بڑا فرق خواب اور بیداری میں یہ بھی ہے کہ خواب کے محسوسات میں کسی ایک مقصد کا شعور نہیں ہوتا خواب کے تصورات میں جوتوں پایا جاتا ہے وہ اسی سے قابل فہم ہو جاتا ہے۔ ہابس کے نزدیک زبان کی ابتدائی کافی توجیہ اس امر سے نہیں ہو سکتی کہ غیر ارادی طور پر کسی ایک شے سے انسان پر کوئی اثر ہوتا ہے اور اس اثر کو وہ کسی آواز یا عمل سے ظاہر کرتا ہے جس سے اس احساس کا اظہار ہو جائے۔ ہابس کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں زبان ارادۃ اپنی مرضی سے اشیاء کے کچھ نام رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لوگ کسی شے کے لئے اسی طرح ایک نشان تجویز کر لیتے ہیں جس طرح جہاز راں سمندریں سے گذرتے ہوئے ایک جہاں کو دیکھ کر ذہن نشین کر لیتا ہے تاکہ پھر وہاں سے گزرنا ہو تو اس نشانی سے اس مقام کا اندازہ ہو سکے الفاظ پہلے خود ایک فرد کے لئے اشیاء کو پہچاننے کی علامت ہوتے ہیں پیشتر اس کے کہ وہ ایک ایسی نشانی بن سکیں جس کے ذریعہ سے وہ دوسروں سے تبادلۂ خیال کر سکے اور جب تک تبادلۂ خیال کی علامتیں پیدا نہیں ہوتیں ایک جماعت قائم نہیں



ہو سکتی۔ اس نظریہ میں ہائیس کی نفسیات لفظ شعوری استدلال اور انتخاب کو بہت کچھ منسوب کر دیتی ہے اس کا نظریہ اختلاف لفظ کی توجیہ کے لئے زیادہ قدرتی اور زیادہ صحیح ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی مرضی سے نام رکھنے کا نظریہ اس کی علیحدگی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی کے ذریعہ سے اس کا خیال ہے کہ اصول اولیٰ اور تعریفات ممکن ہوتے ہیں اور جب اس طرح کی اساس قائم ہو جائے تو ہائیس کے نزدیک تمام فکر اور استدلال صرف اسماء کی جمع یا تفریق کا نام ہے، وہ تمام استدلال کو انشیا کا جبر و مقابلہ بنا نا چاہتا ہے۔ مثلاً ایک قضیہ میں اسی امر کا اظہار ہوتا ہے کہ ایک حد کی نقصان اور تعمیر وہی ہے جو دوسری حد کی ہے۔ چونکہ ہائیس کو تصورات کے غیر ارادی اختلاف میں مماثلت کی اہمیت کا کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے وہ صحیح طور پر اپنے اصول فکر کے مطابق فکر کے اس مطلقاً خارجی تصور پر رک گیا۔ لیکن یہ تصور اس کے استخراجی میلان کے بالکل مطابق ہے جیسا پہلے ذکر ہو چکا عمل حیات کے مدیا مانع ہونے سے لذت اور الم کا بڑا تعلق ہے انسان کے اندر محفوظ ذات کا جذبہ سب سے زیادہ اساسی جذبہ ہے اسی جذبہ کی تسکین یا عدم تسکین سے لذت یا الم پیدا ہوتا ہے۔ جب ہمیں بہت سے تجربات حاصل ہو چکے ہیں اور مستقبل کے متعلق تصورات کا پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے تو پوچھیدہ تاثرات ظہور میں آتے ہیں۔ ہائیس کے نزدیک ان تمام تاثرات کی علت اولیٰ اور علت غائی قوت یا عجز کا احساس ہے۔ اگر میں کسی ایسی چیز سے لذت حاصل کرتا ہوں جس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ میں مستقبل میں بھی اس سے لذت حاصل کر سکتا ہوں تو اس لذت میں یہ بات پنہاں ہے کہ مجھ میں اُس کے حصول کی قوت ہے یہ قوت خود میری ذہنی یا جسمانی قوت ہو سکتی ہے یا اُن دوستوں کی قوت جن کی مدد پر مجھ کو بھر دے ہے یا کسی صاحب اقتدار کی قوت میں جس کی محافظت محسوس کروں۔ یہ ممکن ہے کہ وہ قوت جس کی وجہ سے میں مستقبل کے تصور سے لذت اندوز ہوتا ہوں خلائی کے ہاتھوں میں ہو۔ تکلیف کا احساس مستقبل میں اسباب خیر ہیا کرنے یا آلام سے نجات حاصل کرنے کے متعلق عدم قوت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے تمام انسانوں کی زندگی ایک مسلسل



اور بیتاب سعی القوت ہے جسکا خاتمہ صرف موت ہی کر سکتی ہے۔ ہم اکثر اپنی موجودہ لذت سے زیادہ کے متوقع نہیں ہوتے لیکن حقیقی ہیں حاصل ہے اس کو مضبوطی سے قابو میں رکھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں انسان کے اندر خاص تاثرات اسی تنازع اور منافست سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس دوڑ میں جو دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں انھیں تکبر و انبساط کا احساس ہوتا ہے اور جو پیچھے رہ جاتے ہیں ان میں عجز کا احساس پیدا ہوتا ہے جب کوئی شخص ابھی بسر راہ ہے تو وہ اُمید محسوس کرتا ہے۔ جب وہ تھک جاتا ہے تو بایوس ہو جاتا ہے۔ جب کوئی غیر معنی رکاوٹ پیش آتی ہے تو غصہ پیدا ہوتا ہے اور اگر کسی سخت مشکل پر غالب آجائیں تو غرور کا احساس ہوتا ہے خود یک بیک ٹھوکر کھاجائیں تو رو پڑتے ہیں اور دوسرا اوندھا ہو کر گرے تو ہنستے ہیں۔ جس کے ہم خیر خواہ ہوتے ہیں اگر وہ پیچھے رہ جائے تو اس پر رحم آتا ہے اور جس کے ہم بد خواہ ہوتے ہیں اگر وہ ترقی کرے تو غصہ آتا ہے۔ کسی کے کام آسکیں تو محبت کا احساس ہوتا ہے اور اپنے سے آگے دوڑنے والوں تک پہنچتے جائیں تو حسرت محسوس ہوتی ہے ہمیشہ پیچھے رہتے جائیں تو رنج و اہم محسوس ہوتا ہے اور اس تگاپو کا خاتمہ صرف موت ہی کرتی ہے۔ جب تک ہم زندہ رہتے ہیں کچھ نہ کچھ مقاصد ہمارے پیش نظر رہتے ہیں اور ہم ان کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں۔ لذت کا احساس کسی مقصد کے لئے کوشش کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ فرض کرو کہ زندگی کا انتہائی مقصد پورا ہو جائے تو اس حالت میں نہ صرف تمام کوشش بلکہ تمام احساس کا بھی خاتمہ ہو جائیگا کیونکہ زندگی ایک حرکت مسلسل کا نام ہے اگر یہ خط مستقیم میں آگے کی طرف حرکت نہ کر سکے تو ایک دائرہ میں گردش کرنے لگتی ہے۔

رحم اور محبت کی تفصیلی توجیہ میں اب اس ان تاثرات کو جذبہ تحفظ ذات اور احساس قوت کا نتیجہ بتاتا ہے۔ رحم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دوسرے کی تکالیف سے ہم کو یہ خیال پیدا ہو کہ خود ہم بھی ان مصائب میں مبتلا ہو سکتے ہیں اگر ہم کسی دوسرے کی مدد کر سکیں تو اس سے جو قوت کا احساس ہوتا ہے وہ محبت کا جذبہ ہے۔ علم سے انسان کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بھی لطف و دل



ارادہ کی نفسیات کے بارے میں جبلت غور و فکر اور ارادہ کی باہمی نسبت کے متعلق ہائیں نے بعض نہایت مفید باتیں کہیں جو اس مدرسی نفسیات کے خلاف تحقیق جس میں ارادہ کو ایک مخصوص مجر و ملکہ خیال کیا گیا تھا جس کا فعلیت کی زیادہ ابتدائی صورتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ایک انگریزی بوشپ سے مناظرہ کے سلسلہ میں ہائیں نے جبر و اختیار پر چار سالہ مکھاوہ جبر کی حمایت میں ایک نہایت مفید تصنیف ہے۔ وہ بوشپ یہ کہتا تھا کہ اگر ارادہ میں اختیار



نہیں تو قوانین جو خاص اعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں غیر منصفانہ ہیں۔ محرکات کے متعلق سوچ بچار بے فائدہ ہے۔ پند و نصائح روح و ذمہ و جزا و سزا بیکار ہیں۔ کتابیں اور آراء و آیات سب لا حاصل ہیں۔ ہاں کا یہ جواب تھا کہ قانون خاص اعمال سے رد کرتا ہے اور اس لئے ایک محرک کا کام دیتا ہے اور کسی کو جو سزا دی جاتی ہے وہ اس لئے نہیں دی جاتی کہ جو عمل وہ کر چکا ہے اس کی کوئی اور صورت ہو سکتی تھی بلکہ سزا کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ جرم کے مرتکب کی طبیعت میں کوئی خاص اثر یا محرک پیدا کرے اور دوسرے سے اس کو دیکھ کر اس عمل سے باز رہیں۔ سوچنے سے فائدہ یہ ہے کہ بغیر سوچنے کے ٹھیک عمل نہیں ہو سکتا یا جیسا ہونا چاہئے ویسا نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اوزار بتیار اور معالجات وغیرہ ناگزیر ہیں اور روح و ذمہ کا تعلق اعمال کے مفید یا مضر ہونے کے ساتھ ہے نہ کہ ان کے جبر یا اختیار کے ساتھ۔

### اخلاقیات اور سیاسیات

ہاں نے جس قوت اور شدت کے ساتھ ہستی کے تمام تصور کی تعمیر کاگی حرکت کے قوانین پر قائم کی اسی طرح اس نے تحفظ ذات کے جذبے کو تمام اخلاقی اور اجتماعی زندگی کی اساس قرار دیا۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ ہاں کی اخلاقیات و سیاسیات اور اس کے نظام فکر کے دوسرے حصے یعنی طبیعیات وغیرہ میں کیا رشتہ ہے تو اس کے جواب میں اس نے خود اقبال کیا ہے کہ ہم دو راستوں سے اخلاقیات و سیاسیات تک پہنچ سکتے ہیں ایک تو بطریق استخراج طبیعیات سے اور دوسرے براہ راست نفسیاتی تجربے سے لیکن ان علوم میں اس نے استخراج سے کام لینے کی کوئی کوشش نہیں کی، جس کی شاید ایک یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کی اخلاقیاتی اور سیاسی کتابیں اس کے فلسفہ فطرت سے پہلے کی کسی ہوئی ہیں۔

ہاں نے تحفظ ذات کی جبلت کو میکانیات سے استخراج کرنے کی کوئی



کوشش نہیں کی اس سے پہلے ٹیلیسیو اور بریو نو اور اس کے بعد سپانٹوزا نے استنباطی  
ذات کو ہر قسم کے وجود کا ایک عام فطری میلان قرار دیا لیکن ہابس نے اس کے  
متعلق کوئی نظریہ پیش نہیں کیا اس لئے اسے محض ایک امر واقعہ سمجھنے پر اکتفا کیا  
لیکن ہابس کے نزدیک اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے  
اور وہ یہ ہے کہ اختیاری تعلیمات اور اختیاری اصول اولیہ کو ان کی اساس قرار دیا  
جائے۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں ہمارا تعلق خود اپنی زندگی سے ہے جس کی  
تعمین اور تنظیم خود ہمارے ارادے پر منحصر ہے ہابس کے اس خیال سے یہ لازم آتا  
ہے کہ اخلاقیات و سیاسیات ہندسہ اور میکانیات کی طرح ترکیبی اور تعمیری علوم بن  
سکتے ہیں کیونکہ تمام اخلاقی اور سیاسی قوانین کی شرط مقدم یہ ہے کہ تمام انسانوں  
نے اپنی مرضی سے ایک معاہدہ کیا جس کے لحاظ سے خاص شرائط کے ماتحت  
اجتماعی زندگی ممکن ہو سکے تمام جزئی اخلاقی اور سیاسی قوانین اس معاہدے سے استخراج  
ہو سکتے ہیں لیکن عام ساکنٹک مفروضات کی طرح یہاں بھی اصول قائم کرتے ہوئے  
تحریر کے لحاظ رکھنا لازمی ہے۔ اصول کا انتخاب بے علت نہیں ہو سکتا۔ ہابس کے  
اخلاقی و سیاسی نظریے میں اس کی یہ بیان کرنے کی کوشش کہ انسانوں نے کس  
طرح اپنی اجتماعی زندگی کو تعمیر کیا دیکھیں تو

بڑی سخت ضرورت اور خطرہ اس کا محرک ہوا ارسطو اور گروٹیس کی طرح یہ  
خیال کرنا غلط ہے کہ اجتماعی زندگی کی ضرورت اور خواہش انسان کی جبلت میں  
موجود ہے۔ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ چونکہ حاجت اور ازروئے قوت  
ہر فرد کو اس میں کوشاں رکھتی ہے کہ معیاریت فطرت میں سے جتنا ممکن ہو سکے  
اپنے لئے حاصل کر لے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اغراض کا دوسروں  
کے اغراض سے تقادم ہوتا ہے کیونکہ دوسروں کے اندر بھی ویسی ہی خواہش موجود  
ہے خوف کی وجہ سے لوگ جو رونق دہی میں بھی ایک دوسرے پر سبقت لیجنا چاہتے ہیں  
تاکہ دوسرے ان پر غلبہ حاصل نہ کر سکیں یہ ہمارے وحشی اجداد اور اس زمانے کے  
وحشی لوگوں کے حالات، حفاظت ذات کے لئے ہماری احتیالیں اور سلطنتوں کا  
ایک دوسرے سے بتاؤ سب اس حقیقت کے شاہد ہیں۔ حالت فطرت یعنی کسی



اجتماعی زندگی کی عدم موجودگی میں انسانوں کی جو حالت ہو سکتی ہے وہ ایک نفسیاتی کی حالت ہے جس میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرِ پیکار ہے افراد کی ضرورت یا اور ان کے حصول کی قوت ہی ایسی زندگی کا قانون ہیں اگر قوت کم ہو تو اس کی کمی کید و کر سے پوری کی جاتی ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ انسانی فطرت اصلاً یہ ہے انسان فطرت فی نفسہ بری نہیں لیکن مضر اعمال اس سے سرزد ہو سکتے ہیں اگر دنیا میں بدوں کی تعداد نیکوں سے کم بھی ہو پھر بھی نیکوں کو بدوں کے خلاف حفاظت کے ذرائع اختیار کرنے پڑینگے۔

اس ظہانی کیفیت سے نجات کا کوئی طریقہ نہ ہوتا اگر جذبے کی طرح عقل بھی انسان کی فطرت میں داخل نہ ہوتی بجائے اس کے کہ ہر شخص فرداً فرداً اپنی حفاظت کرنے عقل سلیم حفاظت ذات کے اس سے بہتر طریقے سمجھاتی ہے لوگ محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ جراثیم ہمہ گیر ہے اس لئے مشترکہ اور متحدہ ذرائع سے اس کا علاج کرنا چاہئے اسی سے فطرت کا یہ اولیٰ اور اساسی قانون اخلاق پیدا ہوتا ہے کہ امن کی کوشش لازمی ہے اور امن حاصل نہ ہو سکے تو جنگ کی کوشش کرنی چاہئے لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ ہر فرد اپنے اس غیر مشروع حق سے جو اسے حالت فطرت میں حاصل تھا دست بردار ہو جائے یہ دست برداری خود تحفظ ذات ہی کے جذبے کا تقاضا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وفاداری ٹھکر تو اضع تحمل اور انصاف پر عمل کرنا اور غور و خوجت سے پرہیز کرنا لازمی ہے جو کچھ تقسیم نہیں ہو سکتا لوگ اس سے اشتراکاً فائدہ اٹھائیں مملکت کے اندرونی جھگڑوں کا فیصلہ پنچوں اور منصفوں کے ذریعے سے ہو ہر فرد اپنے ذہنی ملکات کو صحیح و سالم رکھے ورنہ عقل سلیم اور اس کے احکام پر عمل درآمد نہیں ہو سکیگا یہ تمام نتائج اس قدیم مقولے کے ضمن میں داخل ہیں کہ دوسروں کے ساتھ وہ سلوک نہ کر جو تو خود اپنے لئے روا نہیں رکھتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقل کے قوانین کو جذبات پر تصرف حاصل نہیں ہو سکتا تو ہاں اس کے جواب میں یہ تسلیم کرتا ہے کہ اسید و بیم غصہ حرص و حسد مندی اور خود نمائی یقیناً عقل کی مزاحم ہو سکتی ہے لیکن کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو کسی وقت بیٹھ کر غصہ سے دل سے نہ سوچتا ہو ایسے سکون قلب کے لمحوں میں وہ ان جذبات کا جذبہ تحفظ ذات



کے ساتھ لازمی تعلق صحیح طور پر معلوم کر سکتا ہے۔ تمام فرائض اور فضائل اس ایک قانون کا نتیجہ ہیں کہ امن حاصل ہونا چاہیئے۔ یہ سب کے سب امن کے ذرائع ہیں ایسی وجہ سے فطری اخلاقی قانون خدا کے ارادہ کے بالکل مطابق ہے عقل خدا کی ودیعت کی ہوئی ہے۔ مسیح مصلحین اور انبیاء سب نے انھیں قوانین کی تعلیم دی جو عقل سلیم سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ ممکن نہیں ہے کہ اپنے اس خیال میں ہا بس ہر ہرٹ چربری سے متاثر ہوا جس نے قانون فطرت کی اہمیت بھی بیان کی تھی کہ اس سے باہمی تباہی رک جاتی ہے اور جس کے نزدیک خیالات مشترکہ کا قیام امن کا ایک ذریعہ ہے۔ ہا بس کے سوانح عمری سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ لارڈ ہرٹ سے وہ ذاتی طور پر کئی آشنا تھا۔

جب ہا بس عقل سلیم سے مرافعہ کرتا ہے کہ وہ اس سے پوری طرح واقف ہے کہ وہ افلاطون اور مدرشین کی طرح اس کا قائل نہیں کہ انسان کے اندر ایک پراسرار نلکہ ہے جس سے نیک و بد کے متعلق قطعی فیصلے سرزد ہوتے ہیں۔ اس نے صاف طور پر اس کا انکار کیا ہے کہ اس قسم کی کوئی کمال عقل سلیم بھی کائنات میں ہے مستقل حیثیت صرف اسی نصب العین کی ہے جس کے لئے تمام زندہ ہستیوں کو شال ہیں اور جب عقل پیدا ہوتی ہے تو اس مقصد کے حصول کے ضروری ذرائع دریافت کر لیتی ہے۔ ٹوئینز کا یہ خیال کہ ہا بس کا عقل سلیم کا تصور مدرسیت کا ایک باقی ماندہ اثر ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ ہا بس کے نزدیک عقل کی بنیاد اور مواد محفوظ ذات اور اس مقصد کے حصول کے ذرائع پر مشتمل ہے اور عقل اسی وقت کام کر سکتی ہے جبکہ ذہن کو سکون حاصل ہو اخلاقیات اور سیاسیات کے اصول کی تعمیر شروع ہوتی ہے اسی قسم کے سکوت نفس سے شروع کرتا ہے۔ تجربہ سے بھی اس لئے ہی سیکھنا تھا کہ کردار انسانی کے اخلاقی قواعد اسی حالت میں کچھ معنی رکھتے ہیں جبکہ محفوظ ذات کے جذبہ کے ساتھ سکون قلب بھی شامل ہو جس سے ٹھنڈے طور پر غور فکر ممکن ہو سکے بالفاظ دیگر اس نصب العین کیفیت کو موجودہ حالات کے پیش نظر رکھنا لازمی ہے کیونکہ یہ جان نفس کو تاہ فطری اور خیالات کی لئے اجتماعی عقل سلیم کو حاصل کرتے



کے لئے ان سب چیزوں سے محفوظ رہنا پڑیگا۔ ان کے نصب العین اور سلسل  
تعماتے صرف ایک مستحکم ارادہ سے قائم رہ سکتے ہیں۔ یہ صرف قوانین کی خارجی  
متابعت ہی کا سوال نہیں کہے بلکہ ان قوانین کو فی نفسہ واجب تعمیل سمجھنے اور برضا  
و رغبت ان پر عمل کرنے کا سوال ہے فطری قانون اخلاق ہر فرد کو اس کے اپنے  
ضمیر کی عدالت کے سامنے پیش کرتا ہے۔ ہاں کو یقیناً یہ خیال نہیں آیا کہ وہ یہاں  
پر کس قدر تصوریت برت رہا ہے اگر اپنی خالص ابتدائی صورت میں تحفظ ذات  
کا جذبہ ہی ایک واحد محرک ہے تو ہاں نے جس قسم کے ضمیر کا تصور پیش کیا ہے  
یعنی یہ کہ وہ ایک احساس یا ارادہ ہے جو اس کے شرائط کو فی نفسہ قابل تقلید  
سمجھتا ہے۔ ایسا تصور اس کے اساسی نظریہ کے مطابق ناممکن ہے۔ یہاں بھی  
ہاں کے خیال میں اسی طرح کا تناقض واقع ہوتا ہے جس طرح اس کے اس خیال  
میں کہ علم کی محبت بھی ایک پلا داسطہ احساس لذت ہے۔ اس کو بھی تحفظ ذات  
کے جذبہ سے متبج نہیں کر سکتے۔ ہاں اس خیال سے آشنا نہیں ہوا کہ محرکات میں  
تبدیلی مکان واقع ہوتی ہے یعنی ایک شے جو پہلے محض ذریعہ سستی آخر میں وہ خود  
مقصود بن جاتی ہے۔ تحفظ ذات کی بنا پر بھی اس کی تبدیلی اچھی طرح سمجھ میں آ سکتی ہے  
کیونکہ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم ذرائع کا بہترین استعمال اسی وقت کرتے ہیں  
جب ہم ان کو محض ذرائع سمجھ کر استعمال نہیں کرتے تو

لیکن ایک فرد کے لئے ضمیر کی عدالت کے سامنے فطری قانون اخلاق  
کو تسلیم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ ایک ایسی قوت اور اقتدار کا قائم ہونا لازمی ہے جس  
کے آگے سب لوگ تسلیم ختم کریں۔ ایک فرد کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنا قدرتی  
حق اس قوت کو منتقل کر دے اس شرط پر کہ دیگر تمام افراد بھی اسی طرح اپنے حقوق  
اس قوت کو تفویض کر دیں اس طرح سے یہ قوت یعنی قوت مملکت ان تمام حقوق  
کو جو فطری حالت میں تمام افراد پر منقسم اور منتشر تھے اپنے اندر متمرکز کر لیتی ہے۔  
اس عہد نامہ کے اندر جس کے ذریعہ سے اجتماعی زندگی حالت فطرت کی جگہ لیتی  
ہے وہ معاہدہ بھی شامل ہے جو افراد نے ایک دوسرے کے ساتھ کیا اور  
ایک مشترک اعلیٰ قوت کو تسلیم کرنا بھی اس میں داخل ہے۔ خواہ وہ قوت ایک



فرد کو تفویض کی جائے یا ایک گروہ افراد کو۔ ہابس کی تعلیم انٹوسپیوس سے مختلف ہے جو معاہدہ عمرانی کو محکمہ اقتدار سے الگ رکھتا ہے۔ ہابس کے نزدیک ان دونوں میں مطابقت ہے۔ اس قانون فطرت کے سابق معلموں کی طرح ہابس کا بھی یہ اعتقاد نہیں ہے کہ انسانوں نے کسی وقت شعور اور ارادہ کے ساتھ ایسا معاہدہ کیا یہ ایک خاموش اور فرضی معاہدہ ہو سکتا ہے اور لازمی نہیں ہے کہ ارادہ کھلے الفاظ میں کیا گیا ہو۔ اس قسم کے خاموش معاہدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک فلاح اور ان مفتوحین کے درمیان جن کی جانبیں بخش دی گئیں کچھ خاص سمجھوتے ہوتے ہیں اگر وہ فلاح مفتوحین کی متابعت پر اعتبار نہ کرتا تو ان کو زندہ نہ رہنے دیتا۔ اسی طرح ایک بچے اور اس کے ولی یا محافظ میں جو عام طور پر اس کی ماں ہوتی ہے ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے ہابس ایسے تعلق کی باہریت سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ معاہدہ حقیقت میں کیا گیا۔ اگر یہ معاہدہ فرضی یا خفی ہے تو یہ حقیقت میں ایک نقطہ نظر ہے جو توجیہ اور تفسیر حقوق کے لئے کام آتا ہے۔ اس نقطہ نظر کو تسلیم کرنا ہابس کی ایک امتیازی خصوصیت ہے اگر اس معاہدہ کو واضح اور حقیقی خیال کیا جائے تو اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑے گا کہ کچھ افراد جن میں تحفظ ذات کا جذبہ پایا جاتا تھا آزاد افراد کی حیثیت سے ایک دوسرے کے سامنے آئے اور جماعت ان کے باہمی تعامل کی پیدوار ہے۔ اس نقطہ نظر سے ہابس مملکت کی زندگی کو افراد کے تحفظ ذات سے مستنبط کرتا ہے۔ وہ انسانوں کو گھسیٹوں کی طرح سمجھتا ہے جو زمین پر جا بجا اپنی اپنی جگہ اٹھ کھڑے ہوئے اور پھر ایک معاہدہ کے ذریعہ سے متحد ہو گئے۔ اس قسم کا ذہنی اعتبار ہابس کے اسلوب ترکیبی کے لئے لازمی تھا۔ لیکن ہابس نے اس کے متعلق کوئی خاص تحقیق نہ کی کہ تجربہ سے اس تصور کا کیا تعلق ہے۔ حقیقت میں اس نے کبھی اس بات کو وضاحت سے بیان نہیں کیا کہ اسکے فکر ترکیبی کے اختیاری مفروضات کو تجربہ سے کیا نسبت ہے۔

نظریہ معاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معقول خود غرضی ہر فرد کو متابعت پر آمادہ کر سکتی ہے لیکن جو قوت کہ مطاع ہوا سے مطلق ہونا چاہئے۔ مملکت میں تمام ممکنہ قوت ہو جو دہونی چاہئے تاکہ ہر فرد اس کے مقابلے میں بالکل عاجز ہو جائے مملکت



کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ سزا دے سکے اور صلح و جنگ کا اعلان کر سکے ہر قسم کی ملکیت اور جائیداد کے مطلق اسے پورا اختیار ہونا چاہیے اور اسے یہ قوت اور حق ہونا چاہیے کہ جس قسم کے خیالات اور تعلیمات کو اپنے لئے مفید سمجھے ان کی اشاعت کرے اور جن تعلیمات کو مفید سمجھے ان کی ممانعت کر دے ایک طرف مطلق اقتدار ہونا چاہیے اور دوسرے طرف مطلق اطاعت۔ مملکت صرف ایسا حکم نہیں دے سکتی جو موت سے بھی بدتر ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص اپنے آپ کو یا اپنے ہمسائے کو مار ڈالے اس زبردست قوت کا بڑا استعمال فطرت کے اس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی ہے جس کے مطابق اقتدار اعلیٰ رکھنے والے افراد بھی اپنے ظہار کے احکام کے تابع ہیں لیکن ایسی خلاف ورزی مملکت کے کسی قانون کی خلاف ورزی نہیں کیونکہ جو قوت اقتدار مطلق رکھتی ہے وہ کسی سیاسی قانون کی پابند نہیں ہو سکتی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ شرائط بڑے سخت ہیں تو ہاں اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ محافظت کی قوت کو سختی کرنے کی طاقت سے غلطہ نہیں کر سکتے۔ انسانی زندگی کبھی ناگوار حالات سے خالی نہیں رہ سکتی حالت فطرت کی آزادی کے ساتھ بے اطمینانی اور جنگ ہے اور اجتماعی زندگی کی پابندی کے ساتھ سلامتی اور امن ہے۔ اقتدار حکمرانی کو محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ قوت صرف قوت ہی سے محدود ہو سکتی ہے اس لئے قوت کو محدود کرنا اسکو تسلیم کرنا ہے اگر بادشاہ کا اقتدار محدود ہو تو یوں سمجھنا چاہیے کہ اصل اقتدار اس شخص یا گروہ اشخاص کو حاصل ہے جو اس بادشاہ کو سزا دے سکتے ہیں یا ہر طرف کر سکتے ہیں ہاں کے مد نظر یہاں مملکت کے اندر دینی اور دنیاوی محکموں کی تقسیم یا انتظامی اور منتقل شدہ قوانین ہیں ہاں کے نزدیک شاہی حکومت کی بہترین صورت ہے جمہوریت حقیقت میں خطباء کی اہمیت ہوتی ہے شاہی میں یہ فائدہ ہے کہ اس میں صرف ایک شخص اپنی قوت کا غلط استعمال کر سکتا ہے حکومت میں فرقہ بازی اور دھڑا بندی باقی نہیں رہتی اور رموز مملکت پر وہ اختفا میں رہ سکتے ہیں۔ شاہی کو کبھی حقیقت میں جمہور کی سلطنت سمجھا جائے کیونکہ جمہور نے اپنی مرضی سے از روئے معاہدہ اپنی قوت کو ایک بادشاہ میں منتقل کیا ہے جب ہر شخص کا فطری حق بادشاہ کو منتقل ہو چکا ہے تو بادشاہ حکمرانی



میں جمہوری کی خواہش اور ارادے کو عمل میں لانا ہے جو تمام مذہبی اور اخلاقی مسائل کا آخری فیصلہ بادشاہ کے اختیار میں ہونا چاہیے۔ اس بات کا فیصلہ بھی بادشاہ ہی کو کرنا چاہیے کہ خدا کی عبادت کس طرح کی جائے اور نہ یہ ہوگا کہ جو طریقہ ایک شخص کے لئے عبادت ہے وہی دوسروں کے لئے تجرید یعنی خدائی بتک کرنا ہوگا اور اس اختلاف کی وجہ سے لوگ آپس میں لڑتے جھگڑتے رہیں گے اور جماعت میں خلل واقع ہوگا۔ اپنے اعمال کے متعلق بھی نیک و بد کا فیصلہ افراد کو خود نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس سے ہمیشہ فساد اور بغاوت پیدا ہوگی۔ کیونکہ جب تک لوگوں کے اصول مشترک نہ ہوں اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی کہ وہ ان سے ایک جیسے نتائج اخذ کریں گے جب ہا بس نے اخلاقیات اور سیاسیات کو اگر ترکیبی علوم کے نام سے موسوم کیا اس لئے کہ ہم خود ان کے اساسی اصول وضع کرتے ہیں تو حقیقت میں عملاً اس کی مراد ہم خود سے بادشاہ ہے۔ اس جگہ پر ہا بس کے نقطہ نظر کا عجیب و غریب ہونا نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس کی آزادانہ فطرتی تحقیق اس کو اس نتیجہ پر لائی کہ ایک اقتدار مطلق کی ضرورت ہے جس کی عقل کو عقل سلیم تسلیم کیا جائے۔ لیکن اس سلیم کی تاسیس وہ خود اپنی ذاتی عقل سے کرتا ہے اور ایسا کرنے میں اسی حریت فکر و تقریر سے کام لیتا ہے جس کی بچ بچائی کی وہ تسلیم دیتا ہے۔ خود مختل علم کی مشہور چینی کر کے وہ دوسروں کے لئے اسے غیر ممنوعہ بنانا چاہتا ہے۔ اسرار Independents کے غلبہ میں اس نے پریس کی آزادی سے فائدہ اٹھا کر ۱۶۵۱ میں اپنی کتاب کی دہی ایٹھن کی پہلی ایڈیشن شائع کی اور اسکے بعد شاہی کی بحالی کے عہد میں اس نے ہالینڈ میں عدم احتساب سے فائدہ اٹھا کر ۱۶۷۰ میں اس کتاب کی دوسری ایڈیشن شائع کی۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہا بس میں بھی سترھویں صدی کے اکثر بہترین آدمیوں کی طرح نشانات جدیدہ کی جب حریت اور عزت نفس کے ساتھ اس بات کا بھی راسخ اعتقاد موجود تھا کہ تمدن کی بڑی بڑی قوتوں کو مطلق العنان ہونا چاہئے اس کی تعلیم میں نشانات جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے خلاف ایک زبردست رد عمل پایا جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ آزادی ضمیر ایک باغیانہ اعتقاد ہے اور



ہر فرد کے لئے اخلاقیات سیاسیات کے علم حاصل کرنے کا حق بھی ایک طرح کی بغاوت ہے اور وہ ان اعتقادات کو کچھ تو کیونورسٹیوں میں رومانی اور یونانی مصنفین خصوصاً ارسطو کے مطالعہ کا نتیجہ سمجھتا تھا اور کچھ اصلاح کلیسا کا نثرہ خیال کرتا تھا۔ جس لئے لوگوں کو آزادی سے انجیل پڑھنے اور اس کی تفسیر کرنے کی رسم شروع کی۔ اس کے خلاف وہ نہایت سخت مطلق العنان قیصریت کی تعلیم دیتا ہے مسیح کی بادشاہت تو تب شروع ہوگی جب وہ قیامت کے قریب دوسری دفعہ دنیا میں آئیگا تب تک خدا اپنے خلفائے سیاسی قوت رکھنے والوں کے ذریعہ سے دنیا کو اپنا پیغام دیتا ہے۔ وہ کیتھولکوں کے بھی اسی طرح خلاف ہے جس طرح انٹیکینوں اور پارساول Puritans کے۔ اگر پاپا کو امت عیسائی کا محافظ سمجھیں تو وہ عملاً ایک بادشاہ ہو جاتا ہے اور اس کے مقابلہ میں مملکت بیکار ہو جاتی ہے اور اگر ہر مومن کو حکمت الہی سے بہرہ اندوز تصور کیا جائے تو ہر فرد ہر دوسرے کو برسر بیکار ہو جائیگا۔ اگر اُسقفوں کو اُس سے زیادہ اقتدار بخشا جائے جتن کہ بادشاہوں کی طرف سے اُن کے تقدس کے وقت ان کو عطا کیا جاتا ہے تو کلیسا اور مملکت کے مابین تنازع شروع ہو جائیگا۔ اور ایک قسم کا ردِ حالی ظلم پیدا ہو جائیگا۔ انٹیکینوں کا خیال ہے کہ اُسقفوں کو بادشاہوں کی عطا کردہ قوت سے کچھ زیادہ ایک طرح کا الہی حق بھی حاصل ہے جسے وہ خود نہیں جانتے کہ کیا ہے۔ پروٹسٹنٹ پادروں کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے پاپائیت کو فنا کر کے خود اُس کی جگہ حاصل کر لی ہے۔ لیکن پوپ کے ظلم سے نجات حاصل کرنے سے ہلکوکیا فائدہ ہوا اگر یہ ادنیٰ درجہ کے لوگ اس کے جانشین ہو گئے ان لوگوں کی ذہنیت ایک پراسن اجتماعی زندگی کی معاون نہیں ہو سکتی۔ بالیس نے آزادانہ تحقیق کے خلاف مجادلہ شروع کیا تھا لیکن آخر میں اس نے اُن چھوٹی چھوٹی قوتوں کے خلاف زہرا گلا جو پوپ کی بڑی قوتوں کی جانشین ہو گئی تھیں۔ اُس کے اُس خاص انداز خیال کی اسی سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہ حقیقت میں انہی لوگوں کے خلاف تھا

وحدت مرکزیت اور تسلیمِ روم کا میلان جو سترھویں صدی کا خاصہ تھا اور جو فلسفے میں نہ صرف سیاسیات کے اندر بلکہ فنیلین اور میٹرالش کے تصوف



میں اور سپائنوز کی وحدت وجود میں ظاہر ہوتا ہے، ہابس میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس حقیقت کو واضح کر کے کہ مملکت کے اندر ایک ہی مرکز نقل ہونا چاہئے نظریہ سیاسیات کی بہت خدمت کی ہے لیکن وہ اس مرکز نقل کے متعلق بہت کچھ جھٹک گیا وہ اس مرکزی قوت کے علاوہ دیگر تمام قوتوں کو بھول گیا اس لئے تمام زندگی کو اسی ایک مرکز پر لا کر جمع کر دیا اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کا تمام ماحصل ایک طرف قوت اور دوسری طرف اطاعت ہے زندگی کا غیر ارادی حصہ آداب و رسوم رائے عامہ زندگی کی وہ خاموش اور مخفی راہیں جن پر ارباب حل و عقد کو بھی منحصر ہونا پڑتا ہے وہ خیالات اور احساسات جو اکثر لوگوں کے دلوں میں موجزن ہوتے ہیں اور دوسری طرف وہ تمام ارتقاءے حیات جس کی پرورش اور حفاظت مملکت کا فرض اور جس کے لئے ایک مستحکم بنیاد قائم کرنا اس کے لئے لازم ہے، یہ تمام باتیں ہابس نے نظر انداز کر دیں، وہ ایک ہی جگہ پر نظر جمائے رکھتا ہے اور اس کے تفکر کا انداز اس جو ہر تراش کا سا ہے جس کی نظر جو ہر کی باریکیوں پر نہیں پڑتی لیکن انسانی جماعت کے موٹے موٹے خد و خال سے وہ خوب واقف ہے، انگریزی ذہنیت کا وہ مخصوص پہلو اس میں پایا جاتا ہے جس نے بالنقس اور ڈارون پیدا کئے جنہیں ہابس ہی کے سلسلہ فکر کی کڑیاں کہہ سکتے ہیں،

تاہم جیسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ہابس ایسی باتیں بھی کہ جاتا ہے جن سے ایک وسیع تر افق فکر نمودار ہو جاتی ہے حکمران کے فرض کو وہ اس قضیے کی صورت میں بیان کرتا ہے کہ جمہور کی جمہوری اعلیٰ ترین قانون ہے کیونکہ مملکت کی بنا حکمران کے مفاد کے لئے نہیں ڈالی گئی بلکہ رعایا کے مفاد کے لئے۔ ہابس جس قسم کی مطلق العنانی کی تلقین کرتا ہے وہ ویسی ہی ہے جیسی کہ ہمیں دو بارہ اٹھارہ صدی کے روشن خیال اور اصلاح یافتہ سیاست دانوں مثلاً فریڈرک ثنائی اور یوسف ثنائی میں ملتی ہے وہ نہ صرف ہر قسم کی تنظیم دیتی بلکہ اس فرقہ دارانہ حکمرانی کے بھی خلاف ہے جو نام نہاد آزاد ممالک میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایک مرکز مطلق قائم کر کے وہ دیگر تمام مراکز کو فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ سلطنت کے تمام اجرام اپنے اپنے فطری مداروں میں اس ایک واحد مرکز کے گرد گردش کریں یہ اقتدار مطلق خود عقل کا قائم کردہ ہے۔ ہابس



کو آزادانہ بحث سے فائدہ اٹھانے کی امید تھی۔ اس نے یہ امید ظاہر کی کہ اس کی کتاب لیوی ایتھن ایک ایسے بادشاہ کے ہاتھ میں جائیگی جو خود غرض اور حاسد شارجین کی مدد کے بغیر اس پر بذات خود غور کر لے گا اور اپنے اقتدار کی کوہرت کو جمہور میں اس تعلیم کی حفاظت کر لے گا اور اس نظری صداقت کو مفادِ عمل کا جامہ پہنایگا۔ وہ صرف بادشاہوں کے خیالات کی اصلاح نہیں چاہتا جمہور کے خیالات کی اصلاح بھی اس کے مد نظر ہے۔ دینی نظام کی بربادی کے متعلق وہ نہ صرف سیاسی قوت کے رشک و حسد بلکہ جمہور کی ترقی و ترقیہ پر بھی بھروسہ کرتا ہے۔ کسی تعلیم کے مختلف اصولوں کا باہمی تناقض یا کسی تعلیم اور اس کے شائع کئے گئے میں باہمی تناقض پروز و و منکشف ہو ہی جاتا ہے۔ ہابس کی تعلیم میں ایک وسیع افق ہمارے سامنے آتی ہے، جو اس سے وسیع ہے جو اٹھارھویں صدی کی تنویر کے علمبرداروں کے سامنے تھی کیونکہ والیٹر اور ڈیڈرو جمہور میں نورِ علم پھیلانے کے مخالف تھے۔ علاوہ ازیں اگر ہم ہابس کے مفدمات کو گہری نظر سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ یہ وسیع النظری کسی تناقض خیال کا نتیجہ نہیں کیونکہ جس معاہدے کی رو سے افراد اپنے ارادوں کو مستقل کرتے ہیں اس سے وہ خود ناپید نہیں ہو جاتے بلکہ ایک بلند تر حیثیت میں متحد ہو جاتے ہیں لیکن ہابس کے ہاں ہمیں اس کا پتہ نہیں چلتا کہ منفرد ارادوں میں جب وہ ایک وسیع ترکیبیت کے تار و پود میں بنے جاتے ہیں پھر تبدیلِ ہیئت کس طرح واقع ہو سکتی ہے۔ ہابس کی تعلیم کی ابتدا اور انتہا دونوں میں نقص پایا جاتا ہے لیکن جس قوت اور زیر کی سے اس نے اپنے نظریے کو تعمیر کیا اس کی خوبی اس کے نقص پر غالب آ جاتی ہے۔

### انگریزی فلسفہ میں متقابل سیلانات

سترھویں صدی کے انگریزی فلسفہ کی تاریخ لیکن ہبرٹ چربری اور ہابس اور ان کے جاری کردہ سلسلہ فکر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس سلسلہ فکر کے علاوہ جس میں خارجی یا باطنی فطرت کے مواد کو بنیاد قرار دیکر استخراج کے ذریعہ سے مزید نتائج پہنچنے کی



کوشش کی جاتی ہے ایک اور میدان بھی ہے جو تاریخی حیثیت سے فلاطینوس کے فلسفہ سے متعلق ہے جس کا اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین نظریات خصوصاً اخلاقیاتی تصورات کی ایک ایسی بنیاد بھی ہے جو ہر قسم کے تجربہ سے بالاتر ہے۔ اسی مذہب کا ایک شخص مسی رابرٹ گریویل لارڈ بروک جو Robert-Greville Lord Brook پارلیمنٹ

کی حمایت میں ۳۵ برس کی عمر میں لچ فیلڈ کے میدان میں کام آیا۔ اپنی تصنیف "The Nature of Truth" جو اس کی وفات کے دو برس پہلے شائع ہوئی اور جس کا خیال شاید اسے ہبرٹ کی تصانیف پڑھنے پر پیدا ہوا وہ اس نظریہ کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ علم محض ایک انسانی ملکہ ہے جو فی نفسہ ایک خالی ظرف ہے جسے اپنا مضبوط تلاش کرنا پڑتا ہے۔ صرف نور کو قبول کر سکتا ہے اور علم الہی فطرت کی ایک کرن ہے صحیح علم محسوسات سے بلند تر ہے کو پرنیکس کا نظام اس کی ایک شہادت ہے۔ تمام کثرت اور زمانی و مکانی اضافات محض مظاہر ہیں فطرت کو تمام اشیاء کی ایک واحد علت کے علم سے سکون حاصل ہوتا ہے یہ علم کہ تمام اشیاء خدا کی وحدت سے متحد ہیں انسان کو وحدت سے نجات دلاتا ہے اور تجھے یہ بتاتا ہے کہ دوسروں کی مسرت میری مسرت ہے روح کی خلعت اس سے کافور ہوتی ہے اور تمام رنج و الم فنا ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے تجربہ سے ہمیں حقیقی علتوں کا پتہ نہیں چلتا اس سے فقط اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے بعد آتی ہے۔

پندرہویں صدی کے وسط میں اس افلاطونی مذہب کا مبادیہ واد جس میں لارڈ بروک داخل تھا کیمبرج میں تھا۔ آکسفورڈ اس وقت تک مدرسیت کا قائل تھا۔ بالیس کی یونیورسٹی کے شائع ہونے کے ایک سال بعد نئے نیل کلورول

Nathanial colorwell کی کتاب "نور فطرت" (Treatise on the Light)

(of nature) شائع ہوئی۔ کلورول نے ۱۶۵۱ میں وفات پائی وہ کیمبرج کا ایم اے تھا اور اپنے کالج کا فیلو تھا۔ اس کی تصنیف میں بھی بروک کی کتاب کی طرح افلاطونیت کا زبردست سیلان پایا جاتا ہے لیکن وہ اس سے کم متصوفیانہ ہے اور اس نے نفسیاتی تجربہ کو زیادہ اہمیت دی ہے لیکن وہ ایسے سرمدی حقائق کا قائل ہے جو علم اور عمل دونوں کے لئے صحیح ہیں یہ حقائق خدا کی ہستی کے ساتھ ہم وجود ہیں اور کائنات



میں ان کی بقا خدا کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے ہاں بھی بڑوک کی طرح فلسفہ اور دینیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں گو بیکن اور ہابس کے وہاں ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ زیادہ باقاعدہ صوتیں بھی میلان جس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں افلاطونی فلسفہ عیسوی دینیات سے ہم آغوش ہے

Rolph Cudworth رالف کڈورث سن دینات (۱۶۸۸) اور ہنری مور Henry More سندوفات ۱۶۸۷ میں پایا جاتا ہے۔ یہ دونوں کیمبرج یونیورسٹی میں تھے۔ بیکن اور ہابس کے لئے اساسی خیال یہ ہے کہ صداقت دنیا میں بڑی جلد سے پیدا ہوتی ہے اور بڑی سعی بہیم کے بعد انسانی شعور میں اُس کا ظہور ہوتا ہے لیکن کڈورث اور مور صداقت ازل کے افلاطونی نظریہ کی طرف واپس چلے گئے کہ صداقت کی کوئی ابتدا نہیں ہے وہ ازل سے جوں کی توں موجود ہے اور انسان محض اس کو تسلیم کر لینے سے اُس سے بہرہ اندوز ہو جاتا ہے۔ یہ مذہب ایک طرف پارسائیٹ Justanisen کے مخالف پڑتا تھا جو فلسفہ کی دشمن تھی اور دوسری طرف ہابس کے مخالف جس کی رائے میں فلسفہ دینیات کا مخالف تھا مور بھی اسپینیوزا کے فلسفہ کے خلاف تھا۔ ہنری مور کے بعد میں پیدا شدہ خیالات کے لئے یہ امر اہمیت سے خالی نہیں تھا کہ اُس نے فلسفہ ان شکوک کی تحریک سے شروع کیا تھا جو کالونیت کی صداقت کے متعلق اس کے دل میں پیدا ہوئے تھے اس کی تعلیم و تربیت ایک بچے کالونس کی طرح ہوئی تھی اور یہ امر کہ اپنی قوت فکر سے وہ اُس تعلیم سے نکل گیا جو اُس کو دی گئی تھی اس کے لئے اس امر کا شاہد تھا کہ تمام خارجی اشیاء کے مقابلہ میں عقل کی ایک آزادانہ حیثیت ہے۔ اس آزاد خی فکر سے اُس نے نہ صرف پارسائیٹوں کی تنگ دینیات بلکہ بیکن ہابس کے موجودی میلان کے خلاف بھی کام لینا شروع کیا۔ مور کو ڈیکارٹ سے راہ ور ملت تھا اور اُس کے بہت سے خیالات اس نے اختیار کئے لیکن اُس کی نفس اور مادہ کی تفریق کا قائل نہوا۔ اس کے نزدیک جو ہر ذہنی ممتد ہے اگرچہ وہ لمس کا معرض نہیں ہو سکتا اپنی کتاب Dead Animal

”الحیات“ میں جو ۱۶۷۷ میں روٹرڈم میں شائع ہوئی اُس نے نفس کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس ایک ایسا جوہر ہے جس میں ادخال ممکن ہے لیکن جس کی تقسیم ممکن نہیں



برعکس اُس کے جسم ایک ایسا جوہر ہے جو تقسیم ہو سکتا ہے لیکن جس میں ادخال ممکن ہے۔ اس طرح سے اس نے ہابس اور ڈیکارٹ کے بین بین ایک راستہ اختیار کیا اور ہابس نے روحیت کے خلاف جو اعتراض کیا تھا اپنے خیال میں اس کو رد کر دیا۔ ہابس نے روحیت کے خلاف یہ اعتراض کیا تھا کہ ہم ایک غیر مادی جوہر کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مور کے نزدیک امتداد کی صفت دونوں جوہروں میں مشترک ہونی چاہئے۔ مور نے ایک قدم اور بھی اس سے آگے اٹھایا ہے کیونکہ نشأت جدیدہ کے بہت سے حکما کے ساتھ اس کا بھی یہ خیال ہے کہ مکان ایک الہی صفت ہے خدا میں امتداد کا ہونا اُس کے ہر جگہ موجود ہونے سے لازم آتا ہے خدا اور انفرادی ارواح میں جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ خدا غیر محدود ہے اور روح محدود ہے اس باجرات تصوف میں مور کا لکھنا تعلیم سے متاثر معلوم ہوتا ہے اُس کا مکان کے متعلق منصوبہ پھر نیوٹن میں نمودار ہوتا ہے جو بہت کچھ مور سے متاثر تھا۔ مور ڈیکارٹ سے صرف اسی امر میں اختلاف نہیں رکھتا کہ وہ تمام جوہر کو متحد سمجھتا ہے بلکہ اس میں بھی کہ اس کے نزدیک فعلیت بھی جوہر کے تصور میں داخل ہے نفس میں فعلیت اصلی ہوتی ہے اور مادے میں اکتسابی۔ اس لحاظ سے مور نے بھی ہابس اور گیسنڈی کی طرح لائبنز کے فلسفہ فطرت کے لئے راستہ صاف کیا ہیں اس میلان فکر کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جدید فلسفے سے زیادہ اس کی حیثیت کچھ عالمانہ تصوف کی سی ہے انگلستان کے ذہنی ارتقا میں اس میلان کی بڑی اہمیت ہے لیکن تاریخ فلسفہ میں اس سے کسی نئے خیال کا اضافہ نہیں ہوا۔

فلسفے کے لئے ایک اور مصنف زیادہ دلچسپی کا باعث ہے جس نے ہابس کے فلسفے پر خود اس کی اساسیات کی بنا پر تنقید کی یعنی اخلاقیات اور اجتماعی زندگی کی نفسیاتی بنا کا امتحان کیا۔ رچرڈ کیمبرلیڈج ۱۶۳۲ء میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کیمبرج میں ہوئی ۱۶۵۱ء میں وفات پائی جب کہ وہ پیٹر بورڈ کا بشپ تھا ۱۶۵۲ء میں اس نے ایک تصنیف متعلقہ کی جو اخلاقیات کی تاریخ میں ایک نہایت دلچسپ چیز ہے (Philosophica De legibus nature disquisitio) قانون فطرت پر ایک فلسفیانہ نظر جو صاف طور پر ہابس کے خلاف لکھی گئی۔ اس سے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ میں ہوگو کرکس



Hugo Grotius کے کام کو جاری رکھنا چاہتا ہوں گو میرا طریقہ ندر لینڈ کے اس مشہور مصنف کے انداز سے مختلف ہے بجائے یہ دیکھنے کے کہ فطرت کے اخلاقی قوانین تجربہ اور نتائج میں کس طرح ظاہر ہوئے ہیں وہ ان کے مآخذ اور علل کی تحقیق کرنا چاہتا ہے اس تحقیق میں وہ تجربے اور علل قریب کی تحقیق سے ابتدا کرتا ہے اور پھر رفتہ رفتہ بعید تر علل کی طرف جاتا ہے اس طریقہ سے اسے یقین ہے کہ وہ آخر کار ان قوانین کے الہی مآخذ تک پہنچے گا لیکن وہ افلاطونیوں کے آسان طریقے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جن کے نزدیک یہ مآخذ اعلیٰ براہ راست حضوری تصورات سے منکشف ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں ایسا خوش قسمت نہیں تھا کہ مجھے قوانین فطرت کا علم اس آسان طریقے سے حاصل ہو جاتا اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہ افلاطونیوں کا اخلاق پر اچھا اثر پڑا ہے، وہ اپنی اخلاقیات کو ان کے مفروضے پر تعمیر کرنا نہیں چاہتا۔ ہابس کے خلاف وہ فطرت انسانی کے غیر ارادی میلانات پر زور دیتا ہے ہابس نے اپنے نظام فکر کی بنیاد ارادے کے عہدہ توافق پر رکھی تھی۔ پیدائش کے لمحے سے انسانی ملکات اور قوئے کار تقاضا شروع ہوتا ہے اور براہ راست تسکین حاصل کرنے کے لئے اعضا کا غیر ارادی عمل جاری ہوتا ہے حسی تہیجات کو قبول کرنے اور ان کی طرف رجوع ہونے کا ایک غیر ارادی میلان، انسان کے اندر سے ان کے مقابل میں ظاہر ہوتا ہے۔ پہلے تجربات اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں اور اعمال ذہنیہ مثلاً یاد کرنا مقابلہ کرنا اور گننا، اسی طرح سے معرض عمل میں آتے ہیں اس بلا واسطہ تحریک نفس میں، جسے خارجی تہیجات پیدا نہیں کرتے بلکہ پیدا کرتے ہیں، فطری اور بدیہی حقائق عقلیہ کی تاسیس ہوتی ہے۔ اس قسم کی بلا واسطہ تحریک تمام عمل خیر اور دفع شر کی اصل ہے اگرچہ اس میں فرد کے مخصوص خیر اور عام خیر و شر میں کوئی تمیز و تفریق نہیں ہوتی غیر ارادی طور پر اس میں یہ امر مسلم ہوتا ہے کہ جو بھلائی تمام معقول ہستیوں کے لئے مشترک ہے وہ محض ایک فرد کی بہبودی سے بالاتر ہے اور ایک فرد کی اپنی سعادت بھی بچاؤ کی بھلائی کے لئے کوشش کرنے سے پیدا ہوتی ہے شعور واضح اور ارادہ عملی انہیں میلانات کو ترقی دے سکتے ہیں جو غیر ارادی طور پر فطرت نے جمیا کئے ہیں صنعت فطرت کی بنا پر عمل کر سکتی ہے لیکن کبھی اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ ہابس نے جماعت کو



ایسے افراد سے مرکب تصور کیا تھا جنہیں اپنی آزاد الفردیت کا پورا شعور ہے کبرلیٹڈ اصلی اور فطری جبلتوں پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف وہی کچھ فطری نہیں ہے جو زندگی کی ابتدائی منازل میں پیدا ہوتا ہے کمال نشو و نما کے بعد آثار پیدا ہوتے ہیں وہ بھی میں فطرت ہیں۔ انسان کی فطرت کو ابتدائی تحریکات ہی میں تلاش نہیں کرنا چاہئے اعلیٰ ترین ذہنی ارتقا میں جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس کی فطرت کا منظر ہے اگر لوگ شروع سے اپنے اغراض کو اپنی ذات تک ہی محدود رکھیں تو ہمیں مسرت عامہ سے دلچسپی رکھنا ان کی فطرت کے مطابق ہو گا۔ عالی منشی اور کرم کے پیدا ہونے سے جس کے نزدیک وہی عمل خیر ہے جس میں تمام نفع انسان بلکہ تمام کائنات کا اگر ہم اس کا کوئی تصور قائم کر سکیں، بعد ازاں ہو، حالت فطرت زائل نہیں ہو جاتی۔ کبرلیٹڈ اولاً کرم کے پیرچی ارتقا کا اسکان ابتدائی تحریکات سے، کسی خارجی اور میکانی معاہدے کے تصور کے بغیر ثابت کرتا ہے اس کے بعد خیر انفرادی اور خیر عامہ کی موافقت کو بیان کرتا ہے۔ ان دونوں امور کے متعلق اس نے ایسے افکار پیدا کئے جو اٹھارویں صدی کے انگریزی فلسفہ میں اور مستحکم طور پر قائم کئے گئے اور زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کئے گئے اور جنہیں اس کے میں حیات ہی میں خاموشی سے اسپینوز اپنی اخلاقیات میں اور لائٹر اپنے فلسفہ حق میں پایہ تکمیل کو پہنچا رہا تھا۔ اگرچہ کبرلیٹڈ کا بیان خیر واضح اور ناقص ہے تاہم ہمیں بعض اہم نکات پائے جاتے ہیں جو جیسا کہ اس کے عنوان اور دیباچہ سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تصنیف براہ راست بالکل پر ایک حملہ ہے لیکن اخلاقیات کی تاریخ میں اس کی ایک مستقل اہمیت بھی ہے ۴



# پانچم

(۱)

بنڈکٹ اسپائینوزا ( Benedict Spinoza )

سولہ عمری اور خصوصیات

اسپائینوزا کو سترہویں صدی کے مفکرین میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ فکر کے تمام سلسلے اُس میں اگر ملجاتے ہیں۔ تصوف اور فطرتیت نظری اور عملی اغراض جو اُس کی صدی کے دوسرے مفکرین میں کم و بیش ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں اور جہاں وہ ایک ہی شخصیت میں پائے جاتے ہیں وہاں اُن میں باہمی تناقض اور کشاکش واقع ہوتی ہے ان تمام نظریات کو اُس نے منطق کی رو سے قائم کرنے کی کوشش کی اور یہ بتانا چاہا کہ اس طرز کے منطقی استدلال ہی کے ذریعہ سے ان میں موافقت پیدا ہو سکتی ہے اکثر جب مختلف رشتہ ہائے افکار مفکرین کے پیش نظر ہوتے ہیں اور وہ اُن کو سلجھا نہیں سکتے تو انھیں کاٹ کاٹ کر علیحدہ کر دیتے ہیں اور ایک بے معنی سے تار و پودیں ان کو بن ڈالتے ہیں اسپائینوزا کی عظمت فکر اس میں ہے کہ محض اپنی مرضی سے کوئی حدود قائم نہیں کرتا بلکہ پوری طرح اس موافقت پر بھروسہ کرتا ہے جو افکار کی اپنی ماہیت میں پائی جاتی ہے۔  
خاموش فکر کو زندگی وقف کر کے وہ ایک ایسی تصنیف تیار کرنا چاہتا تھا



جو جدید نظریہ کائنات اور جدید سائنس کو اپنے اندر لیکر ان کے نتائج کو پوری طرح اخذ کرے اور ساتھ ہی ساتھ روحیت کی حقیقت اور آزادی کو بھی محفوظ رکھے وہ ایک ایسی تصنیف ہو جس میں مظاہر کی کثرت اور انفرادیت کو پوری طرح تسلیم کیا جائے اور اس وحدت کو جو تمام نظام کائنات کی شیرازہ بند ہے ایک ایسی قوت ثابت کیا جائے جن سے اشیا کی باہریت قائم ہے اور جو ہر شے میں عمل کرتی ہے اسپینوزا کے لئے یہ کوئی ایسی تصنیف نہیں تھی جس سے محض نظری اغراض پورے ہوتے ہوں۔ وضاحت اور فہم ذات خود اس کی اپنی طبیعت کے تقاضے تھے جن کی وہ تسکین چاہتا تھا۔ اور اس تسکین کے بعد اس کی ایک ایسی مستقل سرت نفسی حاصل ہوئی جو اس موجودہ زندگی کی ظلمت اور اضطراب سے نکل کر نوا میں سرمدیہ کے فہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اس کی تصنیف عظیم محض ایک نتیجہ فکری نہیں ہے بلکہ فن لطیف کی پیداوار ہے۔ اس کے پانچ دفتروں کو کسی نے دلکش طریقے سے ایک ڈرامہ کے پانچ ایکٹوں سے تشبیہ دی ہے اور تفصیلی مقابلہ سے بھی یہ تشبیہ موزوں معلوم ہوتی ہے پہلے دفتر میں وہ عام ترین قضایا بیان کئے ہیں جن سے حیات انسانی کی عظیم اور لامتناہی پس زمین تصویر لگا ہوں گے سائنس آجاتی ہے۔ دوسرے دفتر میں فلسفہ فطرت سے اخذ کردہ ثانوی قضایا کا ایک سلسلہ ہے جس کے ذریعہ سے فطرت کے خالص میکاکی تصور کا ثبوت دیا گیا ہے اس کے بعد علم انسانی پر ایک نظر ڈالی گئی ہے۔ دوسرے دفتر کے آخری حصے میں ایک ہنگامی توجہ بھی پیش کیا گیا ہے اور اس بات کے فرض کرنے کی کچھ وجہ بھی ہے کہ اصل میں یہ پہلے دو دفتر فی نفسہ ایک مکمل کلیت رکھتے تھے۔ اسپینوزا نے اپنی تحقیق کا جو نصب العین قرار دیا تھا کہ چارے نفوس اور کل فطرت کے درمیان باہمی ربط تو معلوم کیا جائے وہ نصب العین اس میں قریب الحصول معلوم ہوتا ہے اس کے خود نوشتہ سوانح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خیال یہ تھا کہ صرف یہی غیر اس کی شخصیت سے ایسا گہرا تعلق رکھتی ہے کہ خارجی حوادث اس کو اس سے محروم نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ ڈرامہ جلد ہی ختم ہونے کو ہوتا ہے کہ ایک سیاہ بادل افق پر نمودار ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سچا علم نہ صرف فکر کی کمی اور تصورات کے غلط ایتناف سے باطل ہو جاتا ہے بلکہ اس سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ تصورات اور جذبات جو ہماری طبیعت پر غالب ہیں اس کو سرگردی



ہیں۔ یہ ایک نئی اور سخت مشکل ہے جس پر غالب آنا چاہئے لیکن اس پر غالب آنے کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ میں اُس کا صحیح علم حاصل ہو چنانچہ تیسرے دفتر میں اسپینوزا تاثرات کا ایک نہایت قادرانہ اور حکیمانہ بیان پیش کرتا ہے۔ اُس میں وہ بتاتا ہے کہ جذبات کا تحفظ ذات کی خواہش سے کیا تعلق ہے اور کس طرح تصورات کے اثر سے جذبات کی ہیئت تبدیل ہو جاتی ہے اس کی کوشش کا خاص مقصد یہ ہے کہ نفس میں بھی اودادہ میں بھی ایک مستحکم اور اعلیٰ ربط قلیل دریافت کیا جائے۔ وہ زندگی کے مدوجز کا جس کے علاوہ میں ہم پھیلنے کے کھاتے پھرتے ہیں ایک قانون دریافت کرنا چاہتا ہے اور اس قانون کے علم کو وہ اپنے لئے نجات تصور کرتا ہے جو تھے فقر میں پھر مطلع پر انوار ہونا شروع ہوتا ہے یہ صحیح ہے کہ کسی جذبہ کی براہ راست تکمیل نہیں ہو سکتی لیکن ایک قوی تر جذبہ مقابلہ کمزور جذبہ پر غالب آسکتا ہے۔ ایک دفعہ جیسا کہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم علم خیر یعنی اپنی فطرت کے تحفظ کے اسباب کو اپنے لئے ایک جذبہ غالب بنا سکتے ہیں۔ یہ اس لئے ممکن ہے کہ اس علم سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے جس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے زندگی کا نصب العین معلوم ہو جاتا ہے اور دوسرے یہ کہ ایک ذہنی فعلیت یعنی ہماری قدرت کا اظہار ہے۔ اس علم سے ہم اپنے ہم فطرت افراد سے متحد ہو سکتے ہیں کیونکہ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم سب کی زندگی کے علل و اسباب مشترک ہیں اور سعی مشترک ہی سے ہم منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر دوسری دفعہ پورا مدہ قریب الختم ہوتا ہے لیکن ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک فرد کس طرح حکیمانہ علم کو اپنی علمی ترقی اور تنازع البقا سے حاصل کر وہ تعلیم سے مستعد کر کے اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکتا ہے یا نہیں؟ دفتر میں ہم یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبات کے صحیح علم اور اعلیٰ فطری روابط کے معلوم ہو جانے سے ہم ان سے بالاتر ہو جاتے ہیں اور باقی علم فطرت کے ساتھ ملا کر اپنی ہستی کے متعلق ہم میں ایک وجدان پیدا ہو جاتا ہے کہ ہمارا وجود بھی اُس خدا کے لایزال کا ایک مظہر ہے جو نفس اور مادہ دونوں عالموں میں کار فرما ہے۔ چونکہ اس طریقہ سے ہم اپنے آپ کو اور دیگر تمام اشیاء سرمدیت کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وقت اور محد و دیت کی بے ثباتی اور ظلمت



ناپید ہو جاتی ہے اور اس ذہنی آزادی کے ساتھ جس کا ارتقا چوتھے دفتر میں بیان کیا گیا ہے ہستی لامحدود و سرمد کے ساتھ اتحاد کا احساس بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اسپینوزا فلسفہ مذہب طبیعیات علیات نفسیات اور اخلاقیات کو ایک ہی سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ اور اس کے ہاں قانون تحلیل کے پورے پورے اطلاق سے جس قسم کی موجودیت پیدا ہوتی ہے وہ خدا کے ساتھ صوفیانہ اتحاد کی مانگ نہیں بلکہ مدد ہے۔ اگر ہم اس کو مد نظر رکھیں کہ فکر کی عظیم اور عظیمہ تعمیر یا خیالہ انداز میں مسائل و دلائل کی صورت میں قائم کی گئی ہے تو یہ اپنے انداز کا ایک لاثانی کام معلوم ہوتا ہے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اس کے معاصرین اس کو نہ سمجھ سکے تصور کے نقطہ نظر سے اس کے ایک سو سال بعد اس کو سمجھنے کا وقت آیا اور وہ جو دیت کے نقطہ نظر سے زمانہ حال میں لوگوں نے اس کو سمجھا۔ اس قسم کی تصنیف کے متعلق تاریخ فلسفہ کا فرض اولین یہ ہے کہ وہ یہ تحقیق کرے کہ یہ کیسی چیز کس طرح معرض وجود میں آئی اور اس کے تاریخی اسباب کیا تھے۔ ایک مستقل شدہ آئینہ ہمارے سامنے رکھ دیا گیا ہے اور اگر ممکن ہو سکے تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ کس طریقہ سے اس کو مستقل کیا گیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے اسپینوزا کی شخصیت اس کے حالات اور اس کے فلسفیانہ ارتقا ان سب چیزوں سے شاید کچھ مدد مل سکے کیونکہ اس میں شک کرنا مشکل ہے کہ جو مرکب اور مکمل چیز ہمارے سامنے پیش کی گئی ہے صرف مصنف کی شخصیت ہی اس کے اجزاء کی شیرازہ بند ہو سکتی ہے۔ اس نظام کی تحلیل سے ہمیں معلوم ہو سیکے گا کہ اس مصنف کو مقدمات اور عناصر خیال کا تحقق کس طرح ہوا اور کہاں تک وہ اپنے نصب العین تک پہنچ سکا،

بارخ اسپینوزا جو بیس نومبر ۱۶۳۲ کو المٹرڈم میں پیدا ہوا جہاں اس کے والدین جو ہسپانوی یہودی تھے احتساب دینی کے نیچے سے نکل کر پناہ کریں ہوئے تھے اس خدا داد ذہانت رکھنے والے (ط کے) کی تعلیم پہلے اپنے ہی شہر میں یہودیوں کے مدرسے میں ہوئی جہاں اس کو یہودیوں کی شیعہ کے مسائل اور ازمنہ متوسل کا یہودی فلسفہ پڑھایا گیا اس طرح سے اس کے فکر کے ایک اساسی پہلو کی بنا پڑی اور وہ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا کہ خدا ایک واحد اور لامحدود ہستی ہے جیسا کہ اعلیٰ درجہ کے



مطلبہ خاص کر یہودیت نے اُس کو پیش کیا ہے۔ یہ ایشیائی اور متقو فاضل میلان اُس کی  
تعمیر فکر کی بنیاد ہے اسی کی وجہ سے اس کے فلسفہ میں وہ مکمل اور  
معین صورت اور ایک مرکز کی طرف راجح ہونا پایا جاتا ہے جو اُس کی امتیازی خصوصیت  
ہے اُس کو بہت جلدی موسوی دینیات میں شکوک پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ یہودی  
فقہوں نے اس پر شبہ کرنا شروع کیا اسی وجہ سے وہ یہودیوں کی مذہبی جماعت  
سے الگ رہنے لگا۔ اسے اپنی ذہنی اُفتی کو وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اس وجہ  
اس نے ادبیات اور نیچرل سائنس کا مطالعہ شروع کیا لاطینی کی تعلیم اُس نے فان اینڈے  
Van Ende حاصل کی جو ایک طبیب تھا اور اپنی آزاد خیالی کے لئے مشہور تھا۔

اسپینوزا کے سوانح عمری کا سب سے اہم ماخذ پراسٹر کو لیرس ہے جس نے اسپینوزا  
کی تعلیم سے بہت متاثر ہونے کے باوجود نہایت دیانت داری سے اس کی زندگی کے تفصیلی  
حالات جمع کئے۔ وہ کہتا ہے کہ اسپینوزا نے اس شیطانی مدرسہ سے لاطینی کے علاوہ  
کچھ اور بھی سیکھا کو لیرس کے بیان کے مطابق اسپینوزا فان اینڈے کی قابل دسترس کا  
عاشق تھا جو اپنے باپ کو اس کی تعلیم میں مدد دیتی تھی لیکن ایک دوسرے حریف کے  
مقابل میں جو عشق بازی کے فن میں اسپینوزا سے زیادہ مشتاق تھا اس کو شکست ہوئی  
اُس کے بعد یہ تحقیق کی گئی ہے کہ فان اینڈے کی لڑکی کلیرا کی عمر اس وقت بارہ برس  
سے زیادہ نہیں ہو سکتی اس لئے اُس کی عشق بازی کا بیان کسی قدر بعید از قیاس معلوم  
ہونا ہے اگرچہ ہم اس امر کو بھی فراموش نہیں کر سکتے کہ ڈانٹے نے جب پہلی مرتبہ بیاتریس  
کو دیکھا تو اس کی عمر نو برس سے زیادہ نہ تھی۔

کو لیرس کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اسپینوزا نے دینیات کو ترک کر کے اپنی  
تمام توجہ طبیعیات کی طرف منحطف کر دی یہ امر قرین قیاس ہے کہ فطرت کے جدید  
تصور سے واقف ہونے کیلئے اس نے جن مصنفین کا مطالعہ کیا ان میں بروٹا اسکے لئے بہت اہم تھا کیونکہ  
اسے اسپینوزا نے بروٹا کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن اسپینوزا کی تصنیف خصوصاً وہ چھوٹا سا مکتوبہ جو اسکے  
اُس رسالہ میں داخل ہے جس کا عنوان یہ ہے ”حدا اور انسان اور سعادت انسانی  
کے متعلق مختصر رسالہ“ ہمیں صاف طور پر بروٹا کی یاد دلاتا ہے اسپینوزا کو بروٹا سے وہ  
فلسفیانہ تصور حاصل ہوا جس کے ذریعہ سے وہ اُن مذہبی خیالات کو جنہیں وہ ضروری



سمجھتا تھا فطرت کے حکیمانہ تصور سے متحد کر سکا۔ برو نو نے فطرت کی لامحدودیت اور الوہیت کی تعلیم دی تھی اس تعلیم کے ذریعہ سے اسپینوزا نے خدا اور فطرت کے تصورات کو متحد کر دیا کوئی تیس برس ہوتے ہیں کہ اس کی پہلی تصنیف کا ہمیں پتہ چلا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا کہ نشأت جدیدہ کے فلسفہ نے اسپینوزا پر یہ اثر کیا۔ اس تصنیف کی دریافت سے پہلے کوئیرس کا یہ بیان صحیح تسلیم کر لیا گیا تھا کہ اسپینوزا نے جب دنیا کو چھوڑ کر طبیعیات کا مطالعہ شروع کیا تو وہ ایک عرصہ تک مذہب سے رہا کہ وہ کس معلم کی پیروی کرے اور یہ بھی تسلیم کر لیا گیا تھا کہ ڈیکارٹ کی تصانیف سے بھی وہ واقف ہو چکا تھا اور ڈیکارٹ کے فلسفہ نے اپنی وضاحت اور ہر چیز کے لئے صاف دلائل پیش کرنے کی صفت سے اسپینوزا کو اپنی طرف کھینچا۔ یہ بات یقین کر لی گئی تھی کہ اسپینوزا نے پہلے ڈیکارٹ کی پیروی شروع کی اور آہستہ آہستہ اس کی طرف انتقادیت کا انداز اختیار کیا۔ ان تمام باتوں کے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسپینوزا کی سب سے پہلی تصنیف میں ڈیکارٹ کے فلسفہ کے بعض اساسی نکات کی تنقید موجود ہے۔ اسپینوزا کبھی ڈیکارٹ کا پیرو نہیں ہوا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے ڈیکارٹ سے بہت کچھ سیکھا اور اس کے بہت سے تصورات کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا اور کسی حد تک اس کے مصطلحات سے بھی کام لیا۔ اس دور عبور میں بیشتر اس کے کہ اس کے اپنے نظام کا خاکہ معین ہوا اس کے متاخرین مدرسین کا بھی مطالعہ کیا ہو گا جو لیبن اور ڈیکارٹ کے مقبول عام ہونے سے پہلے جرمنی اور زیدر لینڈس میں فلسفین متنفذ ہوتے تھے۔ اسپینوزا کی پہلی اور بعد کی تصانیف میں بھی بہت سی عبارات اور مسائل اس قسم کے مدرسیتی اثر کے شاہد ہیں اور اس نے خود بھی بہت سے مقامات پر مدرسیت کی طرف اشارہ کیا ہے جب ہم ان تمام امور کا لحاظ کریں تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے فلسفیانہ ارتقا میں اسپینوزا نے بڑے وسیع اور مختلف میدان انکار میں کام فرمایا کی اور ادبیات پر بھی خاصہ عبور حاصل کیا اس کی خاص تصنیف اگرچہ میں الگ تھلک اور خود اپنی ذات میں مکمل معلوم ہوئی ہے لیکن اس کی جڑیں فلسفیانہ روایت کی زمین میں ہر طرف پھیلی ہوئی ہیں اس تاریخی حقیقت سے اس کی انجی پر کوئی حرف نہیں آتا یہ ایک غیر معمولی قابلیت کی علامت



ہے کوئی شخص مختلف اطراف سے حاصل کردہ اجزاء کو اپنے خاص انداز سے جزو و قسماً کر  
ایک نئی اور مکمل صورت پیدا کرے کسی عمارت کی آئینہ اور مخصوص افراد کی حیثیت کو اس  
امر سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا کہ اس کے لئے پھر بہت مختلف مقامات سے جمع کئے گئے تھے مختلف اطراف  
سے آئے ہوئے ذہنی اثرات نے سپائنوز کے خیالات کو ایسے راستے پر ڈال دیا کہ وہ روز بروز یہودی جماعت سے  
دور ہوتا گیا اس بات کا خطرہ لگا ہوا تھا کہ وہ کلم کھلا اس جماعت سے اعتزال کا اظہار کر دیکایہ کو قتل  
گئی کہ ایک سالانہ وظیفے کا لالچ دیکر اس کو روکا جائے لیکن نہ اس کو یہ لالچ روک سکا  
اور نہ ایک متعصب شخص کی اس کو قتل کرنے کی کوشش اس کو اپنی راہ پر چلنے سے  
باز ہو سکی ۱۶۵۶ء میں اس کو باقاعدہ طور پر یہودی جماعت سے خارج کر دیا گیا اس کے  
دشمن اس کو عارضی طور پر ایسٹر ڈوم سے نکلوانے میں بھی کامیاب ہوئے کیونکہ پروسٹ  
یادری بھی اس کو خطرناک شخص سمجھتے تھے وہ اپنے ایک دوست کے پاس ایسٹر ڈوم  
کے قریب ایک گاؤں میں جا رہا وہ عینکوں وغیرہ کے شیشے صیقل کر کے اپنی روزی کمانا  
تھا اپنی ربیانہ تعلیم کی وجہ سے اس نے یہ ہنر حاصل کر لیا تھا کیونکہ ہر نوجوان برلن کے لئے  
کوئی نہ کوئی فن سیکھنا لازمی تھا شہر میں اس کے دوست اس کے شیشے بکوا دیتے تھے  
معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی وہ نوجوانوں کے ایک گروہ کا مرکز بن گیا تھا اس  
کی تصنیف خدا اور انسان اور شاید اس کے ”دینیاتی و سیاسی رسالہ“ کا پہلا خاکہ  
اسی زمانے کی پیداوار ہے وہ معین مذہبی جماعتوں کے تعصب سے متنفر ہو گیا اور  
یہ اعتقاد اس میں ترقی کرتا گیا کہ اس کی زندگی کا خاص کام ایسے افکار کا مرتب کرنا  
ہے جن سے اس حقیقت پر روشنی پڑے کہ انسان کی ماہیت کیا ہے اور کائنات  
میں اس کا کیا مقام ہے اپنی ناسمک تصنیف اصلاح فہم کے آغاز میں وہ کہتا ہے کہ  
تجربے سے وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ انسان کی سچی صلاح و نفع نہ دولت میں ہے  
نہ لذات جس میں اور نہ دنیاوی عزت میں، وہ چیز جس سے انسان نت نئی تسکین  
حاصل کر سکتا ہے وہ طلب علم میں سچی پیہم ہے جس کے ذریعے سے انسان اس سچی  
سے متحد ہو جاتا ہے جس کو تمام تغیرات میں ثبات حاصل ہے سپائنوز کے افکار متفکر  
اور مجرد صورت رکھنے اور عام انسانی زندگی سے بعید ہونے کے باوجود صاف طور  
پر اس کی شخصیت اور اس کے عمل کا آئینہ ہیں۔ کامل عقلی وضاحت اس کی زندگی



کے لئے ایک ناگزیر حاجت ہو گئی تھی اسلئے میں وہ رنر برگ (Rhynshrg) چلا گیا جولا سٹن کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ یہاں پر اس نے اپنی مشہور تصنیف کو مرتب کرنا شروع کیا اس زمانے میں اپنے دوستوں خصوصاً اولڈن برگ اور فریز کی طرف جو خطوط لکھے ان میں اس کا ذکر کرتا ہے اس تصنیف کے مکمل حصول کی نقلیں بہت جلدی شائع ہو گئیں۔ ایسٹر ڈم میں سپائٹوز کے نوجوان دوست جو اکثر طب کے طلبہ تھے اس کتاب کو مل کر پڑھتے تھے اور جہاں ان کو شبہ ہوتا تھا اسے سمجھنے کی استاد سے التجا کرتے تھے اس کی زندگی ایسی تنہا نہیں تھی جیسا کہ اکثر بیان کیا جاتا ہے۔ اس کی خط و کتابت جو اس سے تیس برس پہلے پوری طرح معلوم نہیں تھی اور جو ان قلمی دستاویزوں کے ساتھ دریافت ہوئی ہے جن میں اس کا مختصر رسالہ بھی ہے اس بات کا ثبوت دیتی ہے کہ وہ کثرت سے مختلف حیثیت اور مختلف خیالات کے لوگوں سے تعلق رکھتا تھا۔ سپائٹوز اس کے افکار اور اس کے زمانے کی ذہنی حالت کے سمجھنے کے لئے یہ مراسلت مفید ہے قریب ہی لائڈن کے بلکہ دارالعلوم میں بھی اس کے بہت سے دوست تھے۔ نیلز سٹینشن سے بھی وہ گہرا راہ و رابطہ رکھتا تھا جو ڈنمارک کا ایک حکیم فطرت تھا اور اس وقت لائڈن میں مطالعہ کر رہا تھا بلکہ میں جب سٹینشن اپنا مذہب بدل کر تنہو لک ہو گیا تو اس نے سپائٹوز کو بھی جسے وہ پیر آشنا کے لقب سے مخاطب کرتا ہے ایک خط میں ایک واحد نجات دہندہ کلیسا میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ پورکنسن Jorgense جو ڈنمارک کا شاہی خازن مجلات اور نیلز سٹینشن کا سوانح نگار ہے اس دعوت پر سپائٹوز کی خاموشی کی مفصل ذیل توجیہ کرتا ہے "محبت کی وہ بینائی جو عیسائیت کی خصوصیت امتیازی ہے، مطلقہ ہے لئیں اس دعوت کی محک ہوئی تاکہ اس کا دوست بھی اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو۔ ایک فرد کی شخصیت اور اس کی خواہشات اور آلام سے فلسفے کی کامل بے اعتنائی کی وجہ سے سپائٹوز کو یہ خیال ہوا کہ اس شخص کو کبھی صداقت کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور ایسے شخص کی دعوت کا بہترین جواب خاموشی ہے۔" میری رائے میں اس فاضل مورخ نے جس نے سب سے پہلے سٹینٹو اور سپائٹوز کے دلچسپ تعلقات کی طرف توجہ دلائی، سپائٹوز اور فلسفہ دونوں کے ساتھ نا انصافی برتی ہے میرے دل میں سٹینٹو کی بے حد قدر ہے اور میں اس کی نہرہی



اور ملی شخصیت کا احترام کرتا ہوں تاہم میرا ایمان ہے کہ ہر ایک قسم کے پروپاگنڈا میں خواہ وہ کیسا ہی پاک نام اپنے لئے تجویز کر لے، اگر روح عشق اس میں موجود بھی ہو، تو بھی بہت سے دیگر محرکات اس میں کام کر رہے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی نام نہاد روح عشق خود سیٹھوں اور بہت سے اور لوگوں کے لئے، اس نجات سے لطف اندوز ہونے میں مانع نہیں ہوئی جس سے ان کے اعتقاد کے مطابق بہت سے لوگ خارج ہیں۔ بہر حال سپائٹوزا کو اس لئے روح عشق سے محروم سمجھنا کہ وہ اپنے خیالات کو زبردستی دوسروں سے منوانا نہیں چاہتا بعید از انصاف ہے اس کے محبت آمیز احاطہ ایمان میں تمام انسان داخل تھے اور اسے ایمان کی نہایت مختلف صورتوں میں انسانیت کا جلوہ نظر آتا تھا ایک غیر جانبدار شاہد سیر کولیرس (Pastor Colerus) کا بیان ہے کہ وہ بے حد ہمدرد شخص تھا اور غم پایا رسی وغیرہ میں وہ گھر والوں کو تسکین دیتا اور ان کو خوش کر سکتا تھا بیک می اس کی بالکل مکان لئے اس سے یہ سوال کیا کہ جس مذہب پر میں ہوں اس میں مجھ کو نجات ہو سکتی ہے یا نہیں سپائٹوزا نے اسے یہ جواب دیا کہ تمھارا مذہب اچھا ہے اور تمھیں کسی اور مذہب کی تلاش نہیں کرنی چاہیے اور اگر تم اسن وارتھ کی زندگی بسر کرو گی تو ضرور اسی مذہب میں تمھاری نجات ہو جائیگی پر ڈیٹسٹ مذہب کے آزاد میلانات سے اسے بہت ہمدردی تھی۔ پر ڈیٹسٹ مذہب کی اہمیت کے متعلق اس کا نقطہ نظر اپنے ہم طبیعت مفکر برولوف سے مختلف تھا اور یہ بالکل قدرتی بات بھی تھی کیونکہ وہ یورپ کے آزاد ترین ملک میں رہتا تھا جہاں مذہبی آزادی کی کشمکش نے زندگی کے ہر پہلو پر اثر ڈالا تھا بعد ازاں جب الٹرٹ واکس ایک نوجوان نے، جو سپائٹوزا کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتا تھا اور جو مذہب بدل کر کیتھولک ہو گیا تھا، سیٹھوں کی طرح سپائٹوزا کو مذہب بدلنے کی دعوت دی تو سپائٹوزا نے اسے ایک خط میں یہ جواب دیا کہ آزادی علم جائز اور برحق ہے اور عدل اور محبت تمام سچے مذاہب کا جوہر ہیں۔ اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ سپائٹوزا کی مذہبی آزادی کی حمایت کو سیٹھوں نے بالکل بڑا نہیں بنایا اگرچہ سیٹھوں کے لئے مذہبی آزادی کے لئے کوشش کرنا روح کی تباہی کا سامان کرنا تھا۔ شاید سپائٹوزا کے اس اعتقاد سے کہ سچا ایمان نہرو حالی اور نہ جسمانی قوت سے دوسرے کے اندر ڈالا جاسکتا ہے، اور دوسرے شخص اگر سچے طور پر اسے اس اعتقاد ہوں تو۔



ان کے ایمان کو بے ضرورت متزلزل نہیں کرنا چاہئے، کسی شخص کی انفرادی شخصیت کا لحاظ کرنا بہت زیادہ مسترشع ہوتا ہے۔ نسبت اس کے کہ بڑی شد و مد کے ساتھ زبردستی دوسروں کو اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کی جائے۔  
کچھ سال زتن بزرگ میں گزارنے کے بعد سپائٹوز ۱۶۳ء میں ہیگ کے قریب فور برگ چلا گیا اور بعد ازاں ۱۶۳۷ء میں ہیگ میں آگیا یہاں بھی اسکے بہت سے دوست تھے جن میں سے بعض ذی مراتب لوگ تھے جیسے برادران دی وٹ۔ اس کی طرز معاش بہت سادہ تھی اور روپے پیسے کے معاملے میں وہ اپنے اعدا و اجا سے بہت بے غرضی برتا تھا زندگی کے متعلق اس کا انداز نگاہ ایسا تھا کہ وہ اکثر خوش رہتا تھا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ پوچھتا ہے کہ بھوک اور پیاس کی تسکین اور ٹیگنی کو دور کرنے کی نسبت کیوں زیادہ مناسب سمجھی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے دلائل اور نتائج یہ ہیں کہ کسی مذکورہ کو اور نہ کسی انسان کو سوائے اس کے کہ جو حاسد ہو میری بی بی اور میری تکلیف میں لطف آسکتا ہے اور نہ کوئی مجھے آنسوؤں آہوں اور خطرات کا مستحق قرار دے سکتا ہے جو ذہنی کمزوری کی علامتیں ہیں۔ برعکس اس کے جتنا زیادہ سرور میں داخل ہوتا ہے اسی قدر کمال کے قریب ہوتے اور فطرت الہیہ سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں اسی لئے ایک عقلمند شخص معتدل اور خوشگوار اکل و شرب اچھی خوشبوئیں سرسبز و شاداب چمن کا حسن آرائش و زیبائش موسیقی کیصیل کو داور ناٹک وغیرہ کو غذائے جسم و روح سمجھتا ہے۔ متفقانہ افکار کے باوجود سپائٹوز کو کوئی نفس کش شخص نہیں سمجھا۔ اس کے فلسفے اور اس کی زندگی دونوں میں تمام اشیاء کو ایک شیرازہ وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کے ساتھ ساتھ کثرت کی حقیقت کا احساس بھی شامل ہے۔ وحدت کا خیال اسی کثرت کا قانون اور یہ کثرت اسی وحدت کی منظر ہے اگر ہم اس کی زندگی کے مختلف میلانات کو نظر انداز کر دیں تو ہمیں اس کی حیات اور اس کے فلسفے کا غلط تخیل حاصل ہوگا اگرچہ اس کو کبھی کوئی ایسا گڑھا تھ نہیں آیا جس کے ذریعے سے وہ ان مختلف میلانات میں سے ہر ایک کے ساتھ پورا انصاف کر سکے اور ان میں باہمی موافقت پیدا کر سکے۔

سپائٹوز کی سب سے پہلی تصنیف جو ۱۶۴۳ء میں شائع ہوئی وہ ڈیکارٹ



کے فلسفے کی شرح تھی جو ایک نوجوان البرٹ وابرگ کے لئے لکھی گئی تھی جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، سپانوزا اس کو خود اپنے فلسفے سے ابھی واقف کرنا نہیں چاہتا تھا۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کو اپنی تعلیم کا دیباچہ خیال کرنا ان دونوں فلسفوں کی باہمی نسبت کو واضح کرتا ہے۔ سپانوزا مسلسل اپنی اخلاقیات کی تعلیم میں مہمگرا رہا۔ وہ دوسروں کو اس کے مضامین بتانے میں بڑی احتیاط برتتا تھا اس لئے شاگردوں کو ہدایت کر چکی تھی کہ کسی اجنبی کو اس کا قلمی نسخہ بتانے سے پہلے اچھی طرح چھان بین کر لیں کہ اس شخص کی سیرت اور حالات کیا ہیں مثلاً اپنے دوست ٹشرن ہاؤس Tschirnhausen کو اس نے اجازت نہیں دی کہ وہ لائپٹزگ کو یہ کتاب دکھائے ایک عرصہ دراز کی ذاتی ملاقات کے بعد سپانوزا نے خود اس کو یہ کتاب دکھائی۔ ڈوئینر کے خیال کے مطابق اخلاقیات کے پہلے دو دفتر آزادانہ طور پر الگ لکھے ہوئے ہیں اور تیسرے دفتر کی موجودہ نفسیات جس میں اس کے فلسفہ اجتماع کی طرح ہالیں کا اثر معلوم ہوتا ہے بعد کی لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس مفروضے سے دوسرے اور تیسرے دفتر کے بہت سے متناقضات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ رسالہ مختصر کے مقابلے میں اخلاقیات میں یہ ترقی معلوم ہوتی ہے کہ سپانوزا اس میں نفس اور مادہ کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق نہیں سمجھتا بلکہ ہم وجودی کا تعلق سمجھتا ہے۔

سپانوزا نے اپنی اس تصنیف خاص کی اشاعت کا کچھ بندوبست کیا لیکن پھر رک گیا کہ ہنگامہ اشاعت کی افواہ ہی سے بڑی جھلجھکی حب و بیانی و سیاسی رسالہ رسالہ کی اشاعت میں ہوئی تب ہی سے لوگوں کو اس پر شبہ ہو گیا تھا اگر اس کے نظام کی تکمیل نہیں پائی جاتی اس کتاب میں مذہبی آزادی کو انسان کا حق قرار دیا گیا ہے اور اس حقیقت کو خاص طور پر بیان کیا گیا ہے کہ شخصیت کے فرق سے اعتقاد کا فرق لازم آتا ہے علاوہ ازیں اس میں انجیل کی کتابوں پر ایک تاریخی نظر ڈالی گئی ہے دھرم کو تورات پر جس کے متعلق سپانوزا نے اس میں یہ کہا ہے کہ یہ بعد کی لکھی ہوئی ہے اور ان کے مفسرین کا ایک نفسیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔ مذہب اور سائنس میں ایک بے فرق بتایا ہے مذہب کا مقصد عملی ہے کہ لوگوں کو اخلاق اور اطاعت کی ہدایت کرے اور سائنس کا مقصد خالص نظری ہے۔ اسی لحاظ سے سائنس کو کال آزادی حاصل ہونی چاہئے



آخر میں خوارقِ عادت کے خلاف ایک بحث ہے جس میں یہ بتایا ہے کہ فطرت کے قوانین خدا کی اپنی ذات کے قوانین ہیں۔ تصنیف جس میں افکارِ مستقبل کے بہت سے جراثیم پائے جاتے ہیں اتحاد کا پھوڑ خیال کی گئی۔ اس کی اشاعت پر سپائٹوز کو جو تلخ تحریکات ہوئے ان کی وجہ سے اس نے اطلاقیات کی اشاعت کو روک رکھا اور ہائید برگ میں پروفیسری کی کرسی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا باوجود بہت سے وعدوں کے اسے خوف تھا کہ اسے درس و تدریس میں کافی آزادی حاصل نہیں ہوگی۔ سیسے کا ایک مرض جس کا وہ توارث کی وجہ سے شکار تھا اور جس کی وجہ سے کئی سال تک اس کی صحت خراب رہی آخر کار ۲۱ فروری ۱۶۶۶ء کو اس کی موت کا ہوا۔ اس کی زندگی کی طرح اس کی موت پر بھی بہت سی بے سرو پا افواہیں پھیلیں جن میں حق پرست کو لیس نے کامل تحقیقات کے بعد رد کیا ہے اگرچہ اس کو خود اس پر حیرت ہے کہ ایک آزاد خیال شخص کس طرح ایسی خوبصورت زندگی بسر کر سکا اور ایسی مطمئن موت مر سکا اور اسے نہایت توہین آمیز بات سمجھتا ہے کہ سپائٹوز ا کے حجام نے اس کے مرنے کے بعد ہلیمبا جس میں وہ اپنی مرحوم اسامی کو سپائٹوز ا یا ڈن پیئر کے الفاظ سے یاد کرتا ہے کو

اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ سپائٹوز ا کے اپنے ذاتی ارتقا میں اس کے نظام کے تمام پہلو نمایاں ہیں ہمارا کام اب یہ ہے کہ اس کے مکمل نظام کی تحلیل سے اب یہ تحقیق کریں کہ اس نے کس طرح ان مختلف عناصر کو متحد کرنا چاہا اور کہاں تک اسے حقیقت میں اس سعیِ توفیق میں کامیابی حاصل ہوئی؟

### نظرِ علم

اگر اُس کے نظامِ فلسفہ کی مشق میں ہم اسپینوزا کی اخلاقیات کی پیروی کریں تو ہمیں بعض تعریفات اور ابتدائی مفروضات سے شروع کرنا ہو گا۔ اور پھر ان سے ایک سلسلہ مسائل استخراجاً اخذ کرنا ہو گا لیکن اس طریقہ سے یہ سوال باقی رہے گا کہ یہ تعریفات اور ابتدائی مفروضات جن کے اندر اس کا تمام نظام موجود ہے اُس نے



کہاں سے حاصل کئے۔ حالانکہ یہی سوال ہے جو تاریخی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہے۔ اگر ہم اسپینوزا کی طرح تعریفات اور اصول سے شروع کریں تو ہمیں یا تو ایس کی طرح یہ یقین کرنا پڑے گا کہ یہ اصول اپنی مرضی سے قائم کر لئے ہیں۔ یا یہ کہ وہ بلا واسطہ وجداً کا معروض ہیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی اسپینوزا کا خیال نہیں۔ اس نے اپنے زمانہ کا متبع کیا جو خالص استخراجی طریقہ کا متقاضی تھا۔ اسی لئے اس کے لغام کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ افسوس ہے کہ اصل فہم پر اس کا رسالہ نامکمل ہی رہ گیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے سائنٹفک اسلوب پر بہت گہرا غور کیا تھا۔ اور وہ ایک طرح کی استقرانی منطق کھنچنا چاہتا ہے ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اسپینوزا ان اصول تک جن پر اس کی اخلاقیات کے استخراجی بیان کی تفسیر کی گئی ہے۔ اپنے تجربی علم کے مفروضات کی تلاش اور ان کی تائیس کے بعد پہنچا۔

اگر تجربہ سے ہم اشیا کا وہ ادراک محض مراد لیں جس کے ذریعہ سے غیر ارادی اور اتفاقی طور پر اشیا ہمارے سامنے پیش ہوتی ہیں تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسے ادراک سے ہم کو کوئی صحیح علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس طرح سے جو کچھ ایک معین زمانہ و مکان میں ہمارے سامنے آجاتا ہے اس پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور اس لحاظ سے ایک رائے قائم کرتے ہیں کہ میں کوئی اور واقعات معلوم نہیں جو اس کی ترویج کرتے ہوں اگرچہ اس کی کوئی ضمانت ہم نہیں دے سکتے کہ ایسے واقعات موجود نہیں۔ اسپینوزا اس قسم کے تجربہ کو ہم تجربہ کہتا ہے۔ جو یکن گے استقرائے شمار سادہ کے مطابق ہے۔ سچا علم وہ ہے جو معقول علم ہو جس کا مواد کسی ایک منظر پر نہ ہو بلکہ ایک تمام عام قانون کا نتیجہ اور اشیا کے نظام عام کا ایک جزئی اظہار ہو جس کا اطلاق منظر موجودہ سے تمام تر ہو۔ عقل تجربہ میں پیش شدہ مظاہر کا معین باطنی رابطہ دریافت کرتی ہے اور اسی طرح سے ہر جزئی منظر کی توجیہ کرتی ہے عقل حقیقی تجربہ سے شروع کرتی ہے۔ اسپینوزا اس ضرورت پر بہت زور دیتا ہے کہ میں ہمیشہ حقیقی اشیا سے اپنے تصورات اخذ کرنے چاہئیں اور جہاں تک ہو سکے حقیقی علل کے تسلسل کا متبع کرنا چاہئے۔ پہلے اسوہ واقعہ کی تشریح کو واضح ہونی چاہئے



اور پھر اس سے اساسی تصورات اور اصول اخذ کرنے چاہئیں اپنے دینیاتی اور سیاسی رسالے میں سپائنوز انجیل کی تفسیر اور فطرت کی توجہ میں ایک مماثلت قائم کرتا ہے۔ سب سے پہلے موضوع کا بیان ہونا چاہئے پھر بعض عام اضافات اور قوانین ایسے مرتب کرنے چاہئیں جن پر موضوع زیر بحث میں ہر شے کا مدار ہے مثلاً ہستی کے طبیعی پہلو میں قوانین حرکت اور ذہنی پہلو میں ایٹماٹک تصورات کے قوانین مختصر اول کہہ سکتے ہیں کہ جہتی اور متغیر مظاہر اس قانون کے مطابق واقع ہوتے ہیں جس کا کل تمام اشیاء پر جاری ہے اور اسی مطابقت قانون کی وجہ سے ہر جہتی مظہر ہمارے لئے قابل فہم ہوتا ہے۔ اسی مطابقت قانون سے اشیاء کی حقیقی اور سرمدی اہمیت سپائنوز پر منکشف ہوئی۔ سپائنوز انے مظاہر کے قوانین عامہ کے لئے جو مفصلہ ذیل الفاظ استعمال کئے اس سے غلط اہام پیدا ہو گیا اس لئے کہا "قوانین عامہ وہ غیر متغیر اور سرمدی اشیاء ہیں جن پر متغیر انفرادی اشیاء کی عینیت کا مدار ہے جن کے بغیر یہ اشیاء نہ موجود ہو سکتی ہیں اور نہ سمجھ میں آسکتی ہیں۔ یہ قوانین فطرت کی کلیت میں بھی اور اس کے جزو میں بھی کامل طور پر منکشف ہوتے ہیں اگر ہم انتہائی علم حاصل کرنا چاہیں تو ہمیں انہیں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ مظاہر کا سلسلہ غیر متناہی ہے اگر ہم ہمیشہ اس کے ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف بڑھتے جائیں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو گا لیکن حقیقی علم اس حقیقت کا ہے جو ان اجزاء کی شراذہ بند ہے اور اس حیثیت سے ہر جزو میں موجود ہے۔ سپائنوز ان کے نزدیک ایک تو وہ سلسلہ تحلیل ہے جو ان غیر متغیر اور سرمدی اشیاء پر مشتمل ہے جو مظاہر کے قوانین کی مراد ہیں اور سلسلہ مظاہر اس سے مختلف چیز ہے جس کے اندر باہمی تعلق کے لحاظ سے علل و معلولات پائے جاتے ہیں اسی طرح اس کے نزدیک وہ قوانین عامہ جو مظاہر انفرادی کی طرح حقیقی ہیں ان قوانین عامہ سے الگ ہیں جن کی کوئی اصلی اور خارجی حقیقت نہیں ہے۔ سپائنوز ان کے نزدیک ہمارے علم کی صحت و صداقت کا معیار کسی خارجی حقیقت کی مطابقت پر نہیں بلکہ صحت و صداقت اس وضاحت سے پیدا ہوتا ہے جو تصورات کی کامل موافقت داخلی سے پیدا ہوتی ہے۔ غلطی ہمیشہ کسی متحدہ و منفک چیز کو ایک کل سمجھ لینے سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم غلط مفروضات سے بھی بے تقاض



استدلال کرتے ہوئے آگے بڑھتے جائیں تو غلطی کا ازالہ ہو جائیگا۔ کامل منطقی موافقت صداقت کا معیار ہے حق و باطل دونوں کو اس پر پرکھ سکتے ہیں۔ صداقت خود اپنی کسوٹی بھی ہے اور غلطی کی کسوٹی بھی جیسے نور خود نور کو بھی ظاہر کرتا ہے اور ظلمت کو بھی اس لئے اس اصول صداقت کا امتحان جو خود ہمارے فہم کی ماہیت میں داخل ہے ہماری تحقیق کا نقطہ آغاز ہونا چاہیے یہی بنیاد ہے جس پر ہم اپنی تعمیر قائم کرتے ہیں جب ہم اشیا کے سرمدی اور لازمی قوانین کی تحقیق کرتے ہیں جو اشیا کی اصل ہیں۔

سپانوز ایہاں یہ ایسا کرتا ہے کہ یہ اشیا سرمدی جو فطرت کی اشیا اولیہ ہیں ہماری عقل سے دریافت ہوتی ہیں۔ اگر وہ اس سمیت استدلال میں اور آگے بڑھتا تو نظریہ علم پوری وضاحت سے اس کے سامنے آ جاتا اور یہ سوال اس کے سامنے سوچو ہو جاتا کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ ہستی بھی اس معیار کی پابند ہے جو ہمارے اپنے فکر کے داخلی اضافات کے لئے صحیح ہے۔ لیکن یہ سوال اس کو نہیں سوچا وہ اس کو یقینی سمجھتا تھا کہ ہماری عقل کے مفادات اشیا میں بھی پائے جاتے ہیں سرمدی اشیا بھی ان کے مطابق ہیں، خارجی نظام کائنات نفسی نظام فکر کے مطابق ہے، ہمارے افکار کے خارجی معروضات کے درمیان وہی اضافات پائے جاتے ہیں جو خود افکار کے بائین ہوتے ہیں۔ ہستی میں فکر اول کے مطابق جس سے تمام افکار مشتق ہوتے ہیں شے اول ہے جو تمام دیگر اشیا کا سبب و ماخذ ہے۔ اس امر کا اس سے بہت قریبی تعلق ہے کہ سپانوز ان قوانین کو جن سے جزئی مظاہر کی توجیہ ہوتی ہے اشیا یا ہستیاں کہتا ہے۔ اس سے اس کی یہ مراد ہے کہ اشیا کی وہ باہمی نسبت جس سے اشیا قابل فہم ہوتی ہیں ایسی ہی حقیقی چیز ہے جیسی کہ کوئی شے اکیلی ہو سکتی ہے بلکہ سرمدی اور کلی ہونے کے لحاظ سے حقیقت کا اطلاق اس پر زیادہ صحیح طور سے ہوتا ہے۔ مظاہر کے مستقل اضافات یا قوانین کو اشیا یا ہستیاں کہنا جن کے بغیر جزئی مظاہر نہ موجود ہو سکتے ہیں اور نہ سمجھ میں آ سکتے ہیں سپانوز ان کی جوہر کی تعریف پر، جو اس نے اپنے استخراجی بیان میں دی ہے، بہت کچھ روشنی ڈالتا ہے جوہر سے اس کی مراد وہ شے ہے جو بذات خود موجود ہے اور بذات خود قابل فہم ہے جس کے ذریعے سے باقی تمام چیزیں موجود اور قابل فہم ہوتی ہیں۔



جوہر کا تصور سپائنوزا کے تمام فلسفے کا اساسی تصور ہے اس لحاظ سے حقیقت میں  
تعلیل کا تصور ہے جسے وہ ایک شے یا وجود خیال کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک  
علت و معلول کا تعلق یہی ہے اور باقی سب کچھ اسی کے ذریعے سمجھے میں آتا ہے۔  
چونکہ نسبت تعلیل اس حقیقی ہستی کے علم کے لئے جو تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے اس کا مقدمہ  
اس لحاظ سے سپائنوزا کا تمام فلسفہ ایسے مقدمات کی تسخیر ہے جو تمام علمی تجربے کے  
لئے صحیح ہیں اور اشیا کی ماہیت کے ہم وجود ہیں تعلیل جسے سپائنوزا ایک حقیقی  
قوت سمجھتا ہے جس پر تمام جزئی اشیا کا مدار ہے، اس جبر اولیٰ دوم کی مراد ہے  
جس سے مقدمات سے نکل کر اخذ ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر سپائنوزا اصول اور علت  
میں کوئی فرق نہیں کرتا اس کے نزدیک علت و معلول کا تعلق کوئی زمانی تعلق نہیں  
جس میں علت وقتاً پہلے آتی ہے اور معلول اس کے بعد، بلکہ یہ ایک سرمدی اور  
اساسی تعلق ہے غیر متغیر اشیا سرمدیہ یا اشیا اولیہ اور مظاہر جزئیہ میں یہ تعلق نہیں کہ  
قبل الذکر بطور علل پہلے موجود ہو جاتی ہیں اور موخر الذکر بطور معلولات بعد میں سپائنوزا  
کے نزدیک صحیح علم میں اصناف زمانی ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صحیح علم اشیا  
کی سرمدی صورت کا تصور ہے۔ سچا علم اشیا کی اس حقیقت کو دریافت کرنا چاہتا ہے  
جس سے ان کا سرمدی لزوم منکشف ہوتا ہے، اور اشیا کو اس لزوم کی مثالیں خیال  
کرتا ہے۔ سپائنوزا اصول تعلیل کو عقل کا ایک لازمی اصول سمجھتا ہے۔ اخلاقیات میں  
وہ اسے بطور اصول اساسی پیش کرتا ہے کہ ہر شے کی علت یا خود اس کے اندر ہونی  
چاہئے یا اس سے خارج۔ چونکہ جوہر کی علت جو بذات خود قائم ہے اور بے نسبت غیر ہے  
قابل فہم ہے، اس سے خارج کسی شے میں نہیں ہو سکتی اس کی علت خود اس کے اندر  
ہونی چاہئے یعنی کہ وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اگر ہم اس اصول کا انکار کریں تو ہمیں  
اس اصول کا بھی منکر ہونا پڑیگا کہ ہر شے کی لازماً اسکے اندر یا اسکے باہر ایک علت ہونی چاہئے  
اور اس کا ایک اصول عقل ہونا اس امر سے لازم آتا ہے کہ دو چیزوں کی علت اور  
معلول ہونے کے لحاظ سے جو نسبت ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ ایک کے تصور  
سے دوسرے کا تصور مستتبع ہو سکتا ہے معلول کا علم محض علت کی ایک خاص صفت کا  
علم ہے یعنی کہ ان دونوں تصوروں میں کوئی شے مشترک ہے۔ جب اس طریقہ سے



اضافت زمانی ساقط ہو جائے اور علت اور معلول کا فرق مٹ جائے یعنی معلول علت کا ایک منطقی نتیجہ قرار دیا جائے تو اس حالت میں جو ہر یا سرمدی اشیاء کو مظاہر کی علت کہہ سکتے ہیں۔ اس قسم کا نقطہ نظر علم کا نصب العین ہے۔ وجہ انتاج اور علت کو مرادف قرار دینے سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسپینوز اس طرح فطرت کے خالص عقلی علم کے تفسیر کرنے کی امید کر سکتا تھا۔ اور تسلیم کر سکتا تھا کہ ہستی کی باہست عقلی ہے۔ اسپینوز ان کے اس خیال کے بالکل برعکس وہ خیال ہے جس کی طرف ہڈو کا اور گکھ نول اور ان کے علاوہ موقنین نے بھی اشارہ کیا اور بعد میں ہیوم نے اس کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ یہ کہ علت اور معلول ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اس خیال سے ہستی کی معقولیت کے متعلق شک پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ عقل سے ہم اشیاء میں سرمدیت اور لزوم کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن اسپینوز اس کے نزدیک یہ علم کی اعلیٰ ترین صورت نہیں ہے۔ علم کی اس حد تک ہم کو ایسے عام قوانین اور جزئی مظاہر معلوم ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے متخالف نظر آتے ہیں اور فکر ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف مقابلہ اور انتاج سے بڑھ سکتا ہے۔ اسپینوز اس کے نزدیک علم کی اعلیٰ ترین صورت وہ وجدانی کیفیت ہے جس میں براہ راست بلا استدلال جزئی مظاہر کو عام نظام اشیاء کا نتیجہ محسوس کیا جاتا ہے مثلاً مجھ کو یہ ادراک براہ راست ہوتا ہے کہ دو خطوط جو ایک ہی خط کے متوازی ہیں وہ آپس میں بھی متوازی ہیں یا جیسے جب مجھے کسی چیز کا علم ہوتا ہے تو مجھے اس کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے کہ اس حیر کا علم کیا ہے۔ کلی امور انفرادی کا فرق یہاں ناپید ہو جاتا ہے اور ان دونوں کی وحدت بیک وقت ذہن میں آتی ہے۔ اسپینوز کا نصب العین یہی ہے کہ جہاں تک ہو سکے اسی بلا واسطہ اور وجدانی طریقہ سے علم حاصل کیا جائے اخلاقیات کے آخری دفتر میں وہ انفرادی نفوس کو اسی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے کہ وہ اپنے سرمدی جوہر کے ساتھ متحد ہوں یہ وجدان اس کی تمام نظری اور عملی کوششوں کا نچل ہے اس وجدان تک پہنچنے کے لئے سب سے ضروری بات یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو خارجی اور عارضی تجربہ سے آزاد کر کے عقل کی مدد سے ان کے لازمی ربط باہم کو دریافت کر سکیں لیکن عقل اور وجدان میں کوئی تین فرق پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ دونوں سے اشیاء کی سرمدی کیفیت



معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ انہیں وجدانی علم کے بیان میں اسپینوزا کہتا ہے کہ یہ مخصوص صفات الہیہ کی باہریت کے کامل تصور سے جوہر اشیاء کے کامل علم کی طرف ترقی کرتا ہے جب یہ وجدان بھی اس طرح ترقی کرتا ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ مقابلہ و موازنہ سے علم حاصل کرنے کا طریقہ اس میں بھی پوری طرح غائب نہیں ہے۔ تمام علم کا اعلیٰ ترین مقصد اسپینوزا کا نصب العین ہے یعنی علم ایسا ہونا چاہئے جس میں انفرادیت کا تسلسل یا کلیت سے نہایت گہرا رابطہ ہو۔ اور جزئی شے کا تمام اضافات قائم سے ایک گہرا اتحاد ہو۔ اس میں اسپینوزا کو اسی حالت میں کامیابی ہوتی ہے جب وہ ایک ایسے وجدان کو فرض کرتا ہے جو ایک طرف شاعر یا مصور وغیرہ کے تصور کے قریب ہے اور دوسری طرف صوفی کی رویت کے قریب۔ جب ان میں انفرادیت پر زور ہو تو وہ شاعرانہ ہے اور جب کلیت پر زور ہو تو صوفیانہ۔ نہایت افسوس کی بات یہ ہے کہ اسپینوزا نے اپنے نظریہ علم کو مکمل نہیں کیا۔ اس کا جو حصہ ہمارے پاس ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اساسی تعریفات اور اصول متعارف ذہن کے ایک الہامی طور پر اس کے ذہن میں نہیں آئے بلکہ ہستی کو سمجھنے کے لئے جو مفروضات لازمًا قائم کرنے پڑتے ہیں ان پر گہرا غور و خوض کر کے تعمیر کئے گئے ہیں۔ اسپینوزا کی اوجائیت یہی ہے کہ وہ ان مفروضات کو یقینی مان کر حقائق کے طور پر پیش کر دیتا ہے۔ لیکن وہ بالکل ان کو نظر انداز نہیں کر دیتا۔

### سپانوزا کے نظام کے اساسی تصورات

جب سپانوزا اپنا استخراجی استدلال اس شے کی تعریف سے شروع کرتا ہے جسے وہ آپ اپنی علت کہتا ہے اور جو ہر کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس اساسی اصول کو قائم کرتا ہے کہ جس چیز کی علت اس کے باہر نہیں اس کی علت اس کے اندر ہونی چاہئے تو وہ درحقیقت ہستی کے انتہائی اور بحیثی علم کے اسکان کو بطور اصول متعارف پیش کر رہا ہے اگر اصول تعلیل صحیح نہ ہو تو ہستی کا علم نہیں ہو سکتا اور تعلیل علم کسی انتہائی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا اگر کوئی ایسی شے نہ ہو جو خود اپنی علت ہو سکے اور فکر



تجسس کو اپنے سے باہر کسی شے کا حوالہ دے دے جیسا کہ ہر ایک جزئی منظر میں ہوتا ہے۔ اگرچہ سپانٹوزا جو ہر کی یہ تعریف کرتا ہے کہ جو ہر وہ ہے جو بذات خود قائم ہے اور اپنے تصور کے لئے کسی اور تصور کا محتاج نہیں لیکن اس طرح سے وہ محض ایک تصور کا ذہنی تعین نہیں کرتا بلکہ ایک امر واقعہ اور حقیقت موجودہ کو پیش کرتا ہے اس کو قطعاً اس میں کوئی شک نہیں کہ جو ہر موجود ہے۔ اس کی ہستی ایک حقیقت ہے اگر ہم اس پر غور کریں تو ہم معلوم ہو جائیگا کہ اس کی ہستی لازمی بھی ہے کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کو خارج کر سکے کیونکہ اسکی علت خود اس کے اندر ہے جو ہر کی باہر سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ یہ حادث نہیں، یہ پیدا اور ناپید نہیں ہو سکتا نہ تقسیم ہو سکتا ہے اور نہ محدود اور یہ ایک واحد ہستی ہو سکتا ہے۔ دیگر تمام اشیا جن میں ہم موجود ہوتے ہیں وہ اس ایک جو ہر کے اعراض ہیں یا وہ جزئی منظر ہیں جن میں یہ جو ہر منظر ہوتا ہے ہستی میں ہم کو ایسے مختلف صفات ملتے ہیں جیسے کہ شعور اور امتداد جنہیں ہم ہر کسی حد بشرک میں تحویل نہیں کر سکتے لیکن اس امر سے ڈیکارٹ کی طرح یہ سمجھ لینا صحیح نہیں کہ یہ مختلف جوہر ہیں انہیں یا کسی ہی واحد جو ہر کے اعراض یا صفات سمجھنا چاہئے محد و اشیا یا زمان مکان میں منتشر اشیا کی کثرت سے ہیں یہ نتیجہ نکالنے کا حق حاصل نہیں ہوتا کہ جو ہر بھی متعدد ہیں محد و اشیا یا منظر کا وجود مشروط اور حادث ہے اور بھی ہستی یا جوہر بت اشیا کے صرف اس نظام عام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جو ہمہ گیر اور تمام اشیا کا حامل ہے ؎

اسپینوزا کے لئے خدا کا تصور اور فطرت کا تصور جو ہر کے تصور کا ہم معنی ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے جوہر کا تصور ڈیکارٹ اور مدرسیست کے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے اور فطرت کا تصور برادون اور نشائٹ جدیدہ کی طرف سے آیا ہے اور خدا کا تصور ان مذہبی تصورات کا نتیجہ ہے جو سب سے پہلے اس کے ذہن میں داخل ہوئے۔ جو ہر کو وہ اس لئے خدا کہتا ہے کہ اس کی لامحدود فطرت لامحدود صفات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جو ہر کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ خدا کے متعلق بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے جو شے موجود ہے وہ خدا میں ہو کر موجود ہے اور خدا کے بغیر نہ کوئی شے موجود ہو سکتی ہے اور نہ سمجھ میں آ سکتی ہے۔ اس لئے مادہ اور نفس یا امتداد اور شعور صفات الہیہ ہیں وہ کوئی ایسی ہستیاں نہیں جو خدا سے



خارج ہوں۔ جزئی اشیاء اور مظاہر بھی خدا سے خارج ہو کر موجود نہیں ہو سکتے جس طرح یہ صحیح ہے کہ خدا کے باہر کچھ موجود نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح خدا کی فطرت میں امتیازات اور اختلافات کا وجود بھی ناممکن ہے اس کی فطرت میں امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں اور زمانی امتیازات کوئی معنی نہیں رکھتے۔ جو بات خدا کی فطرت سے بالذات لازم آتی ہے اس کا لزوم سرمدی ہے۔ خدا کی آزادی یہی ہے کہ یہ لزوم اس کی اپنی فطرت کا تعین ہے۔ جب خدا کو اشیا کی علت کہتے ہیں تو اس امر کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ یہاں پر علت اور معلول دو مختلف چیزیں نہیں ہیں بلکہ معلول علت کی فطرت کا اظہار ہے خدا کا کام اس طرح اس کی ذات سے الگ نہیں جس طرح انسانی آقاؤں کے کام ان کی ذات سے الگ ہوتے ہیں خدا کو احمق معنوں میں اشیا کی علت کہہ سکتے ہیں جن معنوں میں وہ خود آپ اپنی علت ہے۔ وہ چیزوں کی علت داخلی ہے نہ کہ علت خارجی۔ اس کی صفت اس کے اندر ہے اور وہ اپنی صفت کے اندر ہے۔ وہ اپنے دائرہ فطرت سے باہر نہیں جاسکتا۔ ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم جزئی مظاہر کی کلیت اور خدا کی ذات میں تمیز کریں۔ مظاہر پیدا شدہ فطرت ہیں اور خدا پیدا کنندہ فطرت ہے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں سپاہیوزا کے نزدیک یہ ایک محض تجربہ فکر ہے جس سے انسان جزئی مظاہر کو فطرت کے نظام کلی یعنی جوہر یا پیدا کنندہ فطرت سے ایک تصور کرتا ہے اس انداز فکر سے انسان ان ضروری شرائط کو رو کر دیتا ہے جو ان جزئی مظاہر کے سمجھنے کے لئے لازمی ہیں ہستی کو اس سطحی اور مجرد نظر سے دیکھنا جس طرح وہ اس اور عقل کے سامنے جزئی مظاہر کی صورت میں آتی ہے، عقلاً اسے الگ جوہر سمجھنے کے بالکل برعکس ہے۔ ہر جزئی مظاہر جوہر واحد و مرکب ایک محدود صورت ہے، جو اس جوہر کی تمام دیگر صورتوں کی نفی سے پیدا ہوئی ہے۔ ہر جزئی تعین ایک نفی ہے ۴

جوہر خدا یا فطرت مختلف صفات یا اعراض میں ظاہر ہوتی ہے۔ سپاہیوزا کہتا ہے کہ عرض سے مراد وہ شے ہے جسے عقل جوہر کی عین سمجھتی ہے خدا یا فطرت کے لامحدود اعراض میں سے ہم صرف دو سے واقف ہیں ایک نفس دوسرے مادہ



خدا کی ذات یا فطرت ہم پر صرف ان دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے یہ امر  
 سمجھی واضح ہو جاتا ہے کہ تجربے کے متعلق سپائنوزا کا کیا انداز ہے نہ صرف یہی بات تجربے  
 کا نتیجہ ہے کہ ہم صرف دو اعراض سے واقف ہیں بلکہ عرض کی تعریف بھی تجربے کے  
 اس امر واقعہ پر مبنی ہے کہ ذہنی اور مادی مظاہر الگ الگ اپنے اپنے قوانین سے  
 قابل فہم ہو سکتے ہیں ان دو عالموں میں سے کسی ایک کو دوسرے میں تحلیل نہیں  
 کر سکتے۔ نہ ذہنی عالم مادے سے متخرج ہو سکتا ہے اور نہ مادی عالم ذہن سے لیکن ہر عالم میں خود اس  
 اندر رابطہ اور تعلیل کا علم ہمیں ہو سکتا ہے ذہن اور مادہ کے اقتدار کو ناقابل تحلیل  
 سمجھ کر وہ اعراض کے نام سے موسوم کرتا ہے اور عرض اس کے نزدیک وہ  
 ہے جس سے جوہر کی عین ظاہر ہو۔ اور جوہر وہ ہے جو بالذات قائم ہے اور خود اپنی  
 ذات سے مقصور ہو سکتا ہے۔ ہیں ایک عرض سے دوسرے عرض کی طرف جست  
 نہیں کرنا چاہیے۔ سپائنوزا کہتا ہے جب ہم اشیاء پر ذہنی مظاہر ہونے کی حیثیت سے  
 غور کرتے ہیں تو ہمیں نظام فطرت یا رابطہ عقل کی توجیہ صفت فکر کے لحاظ سے  
 کرنی چاہئے اور جب ہم انھیں مادی مظاہر کی حیثیت سے دیکھیں تو تمام نظام فطرت  
 کی توجیہ صفت امتداد سے کرنی چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل میں ایک واحد جوہر  
 ہے اور ایک واحد رابطہ عقل ہے لیکن اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ سپائنوزا کا یہ مطلب  
 نہیں ہو سکتا کہ اعراض محض ہمارے نقطہ نظر کا نتیجہ ہیں کیونکہ اس لئے خود صاف  
 طور پر اس کی تشریح کی ہے کہ عرض وہ ہے جس کے متعلق عقل یہ کہتی ہے کہ وہ جوہر  
 کی عین میں داخل ہے اور ہمیں یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں کہ سپائنوزا کو  
 اس میں کوئی شک تھا کہ جس کو عقل جوہر میں داخل سمجھتی ہے وہ حقیقت میں اس  
 میں داخل ہے اس لئے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ہمارے لئے یہ ضروری ہے  
 کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی قوانین سے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے  
 کریں تو یہ لزوم اس کے لئے ہر دیگر لزوم کی طرح ہستی کی عین سرمدی کا اظہار ہے۔  
 اگر ہم اس کی حقیقی وجہ دریافت کریں کہ ہستی کے ذہنی پہلو کی مادہ سے کیوں توجیہ  
 نہیں ہو سکتی یا اس کے بالعکس کیوں ممکن نہیں تو ہیں اس کا جواب اسپینوزا کے اس  
 نصب العین میں لیگا کہ توجیہ بالتعلیل میں علت اور معلول ایک دوسرے کے



مثال ہوئے چاہئیں راخلاقیات کے پہلے دفتر میں اصول نمبر ۴ و ۵۔ اپنے ایک خط میں اسپینوزا نے اس کو اور وضاحت سے بیان کیا ہے مگر اگر دو چیزوں میں کوئی با مشترک نہ تو ان میں سے ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ جب معلول میں کوئی ایسی بات نہیں ہوگی جو علت میں بھی تھی تو معلول کی ہر صفت کو یہ سمجھنا پڑیگا کہ وہ عدم سے وجود میں آئی، اگر ہم اس اساسی اصول کو ہر حالت میں مد نظر رکھیں تو اسپینوزا کے تمام نظام فلسفہ کی بنی ہمارے ہاتھ میں آجائیکے۔ مثلاً اسی اصول سے خدا یا جوہر کے متعلق یہ نظریہ بالیقین لازم آتا ہے کہ وہ تمام مظاہر کی علت باطنی ہے یعنی خدا اور کائنات کی دینیاتی تنوعیت باطل ٹھہرتی ہے۔ اس اصول کے لحاظ سے یہ بھی ناممکن ہے کہ علت تو مادی اور معلول ذہنی یا اس کے برعکس اس کی تعلیم یہ ہے کہ نفس اور مادہ ایک واحد ہستی کی دو صورتیں ہیں اور ایک واحد ربط تعلیل کی منظم ہیں اس سے جسم اور روح کی شذویت کا بطلان ہوتا ہے۔ عام علمیااتی اعراض سے یہ غور کرتے ہوئے کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ تجربہ کا مفروض ہمارے قابل فہم ہو۔ اسپینوزا نے اپنا تصور جوہر قائم کیا۔ جو حقیقت میں اصول تعلیل کو ایک وجود قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اس مخصوص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے کہ ذہنی اور مادی مظاہر کا باہمی تعلق کس انداز کا ہے۔ اس نے اعراض کا نظریہ قائم کیا یہ تعلیم اصل میں اس اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ ہستی کا مادی پہلو ایک مسلسل کل کی حیثیت سے سمجھ میں آ سکتا ہے لیکن ذہنی مظاہر کا مادہ سے مستخرج ہونا ناممکن ہے۔ اس نظریہ میں اسپینوزا ڈیٹیکارٹ اور ہابز دونوں کا مخالف ہے۔ اس کا نظریہ۔ اعراض ان مشکلات کے حل کرنے کی کوشش ہے اور جو ڈیٹیکارٹ اور ہابز کے نظریات یہی روحیت اور مادیت کو پیش آتی ہیں اس نے ایک جدید اور طبع زاد مفروضہ سے ان دونوں کا جواب دیا کیا کہ

اسپینوزا نظریہ اعراض کے اس مفہوم کو پوری طرح قائم نہیں رکھ سکا۔ اکثر تعلیل نفس اور مادہ کے تعلق کے مسئلہ کو اس نے علم اور اس کے مفروضات کے تعلق کے مسئلہ کے ساتھ حلطوط کر دیا ہے۔ یہ نہایت آسانی سے نظر آ سکتا ہے کہ یہ دو مسائل بالکل الگ الگ ہیں کیونکہ نفس اور مادہ دونوں علم کا مروض ہیں۔ اور علم کا مسئلہ ہستی کے تمام



قابل اور اک پہلوؤں کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسپینوزا نے ایک ادعائی فلسفی  
 ہونے کی حیثیت سے اس بات کو بلا دلیل صحیح مان لیا تھا کہ ہماری عقل اور  
 حین اشیاء میں موافقت ہے اس لئے اس کو لازماً یہ تسلیم کرنا پڑا کہ فکر کی ہر نسبت ہستی  
 کی ایک نسبت کے مطابق ہے۔ اس علیاتی نظریہ ہم وجودی کو اس نے نفسی طبعی نظریہ  
 ہم وجودی کے ساتھ ملا جلادیا۔ اس کا یہ کہنا کہ تصورات کا نظام اور ربط وہی ہے  
 جو اشیاء کا نظام اور ربط ہے اپنے اندر ایک ابہام رکھتا ہے کیونکہ اسکی علیاتی  
 تاویل بھی ہو سکتی ہے کہ علم اور اس کا معرض مساوی فطرت ہیں اور نفسی طبعی تواریت  
 بھی اس سے متصور ہو سکتی ہے۔ اسپینوزا کا نقطہ نظر اس سلسلہ میں زیادہ تر علیاتی ہی  
 تھا یہ اس کی مثال سے واضح ہو سکتا ہے کہ میرے دائرے کے تصور کے  
 مطابق فطرت میں بھی ایک دائرہ موجود ہے اگر وہ اس کو نفسیاتی حیثیت سے  
 دیکھتا تو یوں کہتا کہ دائرہ کی جو شبیہ مجھے مد رک ہوتی ہے وہ میرے دماغ کی  
 اس حالت کے بالکل مطابق ہے جب کہ مجھے اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس کے  
 ساتھ ہی ساتھ جب اسپینوزا یہ کہتا ہے کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی مظاہر ہی سے  
 ہونی چاہئے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے تو وہ حقیقت میں ایک دوسرے  
 مسئلہ میں آ پڑتا ہے۔ اخلاقیات کے تیسرے دو قسم میں جہاں اس کا نقطہ نظر علیاتی  
 نہیں بلکہ نفسیاتی ہے۔ وہ نظریہ اعراض کا پورا نفسی طبعی اطلاق پیش کرتا ہے اس  
 خطا سمجھ کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسپینوزا کے ہاں مسئلہ علم کبھی جداگانہ طور پر ایک مسئلہ کی  
 حیثیت سے پیدا نہیں ہوا ہم نے اپنے علم پر جب ایک تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور اسے اس حیثیت  
 سے دیکھا ہے کہ ہستی کے ذہنی اور مادی پہلو دونوں اس کے معرض ہوتے ہیں  
 تب ہم پوری وضاحت سے ان دو مسئلوں کا فرق سمجھ سکے ہیں جس طرح اسپینوزا کے  
 نزدیک جو ہر اور اس کے جزئی مظاہر میں ایک داخلی نسبت ہے اسی طرح سے ہستی کی  
 اساسی صفتیں اور صورتیں اس جوہر کے اعراض ہیں چنانچہ اپنے مقدمات فکر کے مطابق  
 بڑی دلیری سے اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مادہ یا استداد ایک الہی صفت  
 ہے۔ عام دینیاتی تصور کے مطابق مادہ ایک ثانوی چیز ہے جو روح کی پیداوار ہے  
 لیکن بروہا اور بوجہ کی طرح اسپینوزا بھی اس تصور پر مطمئن نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ یہ اس کے



داخل ربط تخیل کے اساسی خیال کے بالکل مخالف ہے۔ اسپینوزا جب مادہ کو ایک الہی صفت کہتا ہے تو اس کو اچھی طرح مد نظر رکھنا چاہئے کہ مادہ سے اس کی مراد وہی مظاہر کا جوہری پہلو ہے یعنی وہ شے جو تمام تغیر اور تقسیم کے باوجود قائم رہتی ہے اور جس میں نہ غلط واقع ہو سکتا ہے اور نہ وہ پیدا ہو سکتی ہے نہ وہ معدوم ہے نہ ہستی کا پہلو یہی اس کے ذہنی پہلو کی طرح خدایا جوہر کا انکشاف ہے۔ خدا کی لامحدود قوت فکر لامحدود مادی امتداد کا جواب ہے۔ جزئی مظاہر جس کے اجزاء ہیں۔ ہستی کو جس پہلو سے بھی دیکھیں جو چیز اصل میں اس کی تہ میں ہے وہ ربط تخیل ہے اور وہ وحدت ہے جس کی اس ربط سے شہادت ملتی ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جزئی مظاہر جوہر کی وہ متنوع صورتیں ہیں جو مختلف اعراض کے اندر واقع ہوتی ہے۔ جس طرح اعراض جوہر کے محمول ہیں اسی طرح وہ مختلف کیفیتوں کے بھی محمول ہیں اس لئے ہر جزئی مظاہر کے تمام ہستی کی طرح لامحدود پہلو ہو سکتے ہیں لیکن ہم صرف دو پہلوؤں کو جان سکتے ہیں کیفیت (Mode) کی یہ تعریف ہے جوہر کی ایک حالت یا وہ شے جو ایک دوسری شے سے اس کے ذریعے سے اس کا ادراک ہوتا ہے جوہر کی ایک حالت ہونے کے لحاظ سے کیفیت کا وجود جوہر ہی میں ہے اور جوہر ہی کے ذریعے سے وہ قابل فہم ہو سکتی ہے جس طرح موج صرف دریا میں ہو کر ہی موجود ہو سکتی ہے اور دریا کی ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے ہی قابل فہم ہو سکتی ہے ہر جزئی مظاہر کے اندر تحفظ و استقامت کا جذبہ پایا جاتا ہے جو اس الہی قوت کا ایک حصہ ہے جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے لیکن ہر جزئی مظاہر میں یہ قوت ایک محدود طریقہ سے عمل کرتی ہے اس لئے ہم تب تک کسی جزئی مظاہر کے عمل کو نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تمام دیگر کیفیتوں سے اس کے تعامل کو مد نظر نہ رکھیں۔ ہر جزئی کیفیت کسی دوسری کیفیت ہی کے ذریعہ سے سمجھی جاسکتی ہے۔ ہر کیفیت پر خارجی قوتیں عمل کرتی ہیں۔ تاہم جزئی مظاہر کا تعلق خواہ کس قدر خارجی ہو لیکن افراد اور اجتماعاً، وہ ایک لامحدود جوہر کے تعینات ہیں۔ فطرت خالقہ کا عمل فطرت مخلوقہ پر، ہر جگہ جاری ہے فطرت مظہرہ کے اندر ایک طرف لازمی اور لامحدود کیفیتیں ہیں جو خدا کی فطرت سرمدیہ سے براہ راست اور



بلا واسطہ لازم آتی ہیں اور دوسری طرف محدود کیفیتیں ہیں جو صرف دوسری کیفیتوں کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں استدلال کے عرض کے اندر وہ دو لامحدود حیثیتوں کا ذکر کرتا ہے ایک حرکت اور دوسری سکون۔ یہاں پر تحفظ حرکت کا خیال اس کے ذہن میں ہے یعنی یہ قانون کہ مادے کے تمام تغیرات میں سکون اور حرکت کی باہمی نسبت قائم رہتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر جزئی جسم تمام کائنات کا ایک جزو ہے فکر کے عرض کے اندر وہ عقل لامحدود یا تصور خدا کا ذکر کرتا ہے جو فکر کی لامتناہی الہی قوت کا ایک بلا واسطہ اثر ہے اور استقلال حرکت کی مماثلت سے اس کے یہی معنی ہونگے کہ جزئی ذہنی مظاہر میں خواہ کیسے تغیرات واقع ہوں ذہنی قوت کی مستعار دنیا میں قائم اور مستقل رہے گی۔ یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اب ہم قوانین کا لفظ اختیار کریں وہاں اسپینوزا حیثیتوں کا ذکر کرتا ہے تو اس نظام مذکورہ بالا کے خصوصیات بیان کرنے میں ہم ان مسائل اور مشکلات کی طرف سرسری طور پر اشارہ کر سکتے ہیں جو اس سے پیدا ہوتی ہے خدا یا جوہر کے متعلق اس نے یہ کہا ہے کہ وہ عمل کرتا ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ وقت کا اطلاق خود جوہر کی ذات پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیات پر ہوتا ہے۔ یہ شکل وجہ اور علت میں غلط سمجھ کر لئے سے پیدا ہوتی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ربط تعلیل دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو حیثیتوں کا باہمی تعلق ہے جو خارجی اور عبوری ہے اور دوسرا تعلق جوہر اور اس کی حیثیتوں کا ہے جو داخلی یا باطنی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں موافقت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ جوہر کی وحدت اور اعراض و حیثیات کی کثرت میں توافق پیدا نہیں ہوتا۔ اسپینوزا ہم کو یہ نہیں بتاتا کہ ایک واحد جوہر کس طرح مختلف اندازوں میں ظاہر ہو سکتا ہے اور ایک واحد جوہر سے لامحدود مختلف معلولات کس طرح پیدا ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ اسپینوزا کے لئے جوہر خدا اور فطرت کے تصورات ہم تعمیر و ہم تقنین ہیں لیکن خدا کے تصور میں وہ شمس کو بھی داخل کر دیتا ہے جس کی بناء محض یہی ہے کہ وہ محال کی تعریف میں حقیقت کو بھی داخل کرتا ہے۔ لیکن وہ اس پر بحث نہیں کرتا کہ آیا یہ تعریف قائم بھی رہ سکتی ہے یا نہیں



اور اپنے بیان میں بعد میں ایک جگہ پر وہ کمال کا ایک ایسا تصور بھی پیش کرتا ہے جس کے مطابق تمام حقیقت یا وجود کمال نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہایت برباد نظام فکر میں بھی ایسے سوالات باقی رہ جاتے ہیں جن کا جواب اس میں نہیں ملتا۔ اسپینوزا کی عظمت یہ ہے کہ اُس نے اس خیال کو تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی کہ ہستی لازمی طور پر عقلی ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کا جوہر حسییت یا وحدت مطلق ہے منطق کے لحاظ سے اپنے نظام میں سے اساسی تصورات قائم کرنے کی بجائے اُسے صرف ایک ہی تصور یعنی جوہر کا تصور قائم کرنا چاہئے تھا۔ ہم شاید اس تصور تک صعود کر سکتے ہیں لیکن اس پہنچ کر پھر اُس سے نزول ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسپینوزا کے نظام پر یہ اعتراضات اس کی اصل کوشش اور اُس کے فکر کے عام میدان کو زیادہ نقصان نہیں پہنچاتی اور زیادہ تر اُس کے ادعائی اسلوب استدلال سے پیدا ہوتے ہیں۔

### فلسفہ مذہب

یہ خالی از دچسپی نہوگا کہ ہم یہ دیکھنے کے لئے ایک لمحہ توقف کریں کہ مذہب کے متعلق جو خیالات رائج تھے اسپینوزا کے فلسفہ کی اُن سے کیا نسبت ہے۔ اپنے اعلیٰ ترین تصور یعنی جوہر کو خدا کہہ کر اُس نے خود دوسروں کو اس مقابلہ کے لئے اکیلا اُس کی مراسلت میں بھی اس مسئلہ پر بحث و تمقید ملتی ہے ایک موقع پر وہ لکھتا ہے ”میرا خدا اور فطرت کا تصور موجودہ عیسائیوں کے تصور سے بہت کچھ مختلف ہے مثلاً میں یہ کہتا ہوں کہ خدا اشیا کی خارجی علت نہیں بلکہ باطنی علت ہے میں اس میں پوچھتا ہوں کہ تمام اشیاء خدا میں زندہ ہیں۔ اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرے دینیاتی اور سیاسی رسالہ میں جہاں فطرت سے جسمانی مادہ مراد ہے خدا اور فطرت ہم سمجھتی ہیں تو وہ غلط کرتا ہے۔“ عام دینیاتی نقطہ نظر سے اسپینوزا کی تعلیم دو حیثیتوں سے مختلف ہے ایک تو یہ ہے کہ وہ خدا اور فطرت کو دو مختلف جوہر نہیں سمجھتا اور دوسرے یہ کہ وہ



انسانی صفات کا اطلاق خدا پر نہیں کرتا پہلے پہل تو اس کے خیالات کو دہریت اور مادیت کہہ کر باطل قرار دیا گیا۔ ہنری مور اسپینوزا کی ”کثیر دہریت“ کو رد کرنے کی کوشش میں یہ کہتا ہے کہ اسپینوزا خدا اور فطرت کو ہم وجود سمجھتا ہے۔ سو کہتا ہے کہ اس طرح سے پتھر پتھر کھاد وغیرہ سب خدا ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں مادہ ہیں اسی وجہ سے وہ اسپینوزا کو نہایت گندہ و ہریہ کہتا ہے۔ یہ بستر صوفیہ صمدی کے مناظروں کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔ یہ نیا نظام عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے لوگوں کے لئے پریشانی کن تھا اس کو عام ملحدانہ عنوانوں کے تحت میں لانا مشکل تھا اور اس کی اس نئی تلی صورت استدلال میں بہت سے مقامات پر پڑھنے والے بھڑکتے تھے اس کے بعد ہمیں ہمہ اوست Pantheism کی اصطلاح ملتی ہے جسے غالباً سب سے پہلے تولینڈ نے استعمال کیا اسپینوزا کے نقادوں کو اب ایک ایسا لفظ ہاتھ لگ گیا جو ان کے مقصد کے لئے تیر بہدف تھا۔ لیکن ان لوگوں میں خود اس کے استعمال میں موافقت نہیں پائی جاتی۔ ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے خدا اور کائنات کا داخلی تعلق منقطع ہوتا ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ نظریہ ہمہ اوست کے مطابق خدا ایک شخص ہستی تصور نہیں ہوتا۔ پہلی تاویل کے مطابق اسپینوزا کا نظام بلاشبہ ہمہ اوستی ہے لیکن مفہوم موخر کے مطابق یہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کہ ہم اس کے نظام کے متعلق کیا کہیں ؟

اپنے ایک خط میں اسپینوزا کہتا ہے کہ فطرت الہی کو فطرت انسانی سے الگ رکھنے کی وجہ سے وہ کسی صفات انسانی سماعت بصارت عقل ارادہ توجہ وغیرہ کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتا۔ اس کے وجود اس لئے اخلاقیات میں بہت جگہ بیان کئے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر نسبت زمانی سا قہ ہو جائے تو نفسیاتی امتیازات بھی قابل اطلاق نہیں رہتے اسپینوزا کے نزدیک نسبت زمانی صرف فطرت منظرہ پر قابل اطلاق ہے۔ فطرت جو ہر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نسبت زمانی کے ساتھ تمام تفسیر بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ خدا کمال کی کسی اعلیٰ تر یا ادنیٰ تر کیفیت کی طرف عبور نہیں کر سکتا اس لئے اسے نہ کسی خطا کا احساس ہو سکتا ہے نہ کسی الم کا نہ محبت کا اور نہ نفرت کا۔ جو ہر ہونے کی حیثیت سے کوئی شے خدا کی ذات سے



باہر نہیں ہو سکتی اس سے خارج کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی طرف اس کا احساس یا ارادہ راجع ہو سکے۔ ہمارا شعور عقلی احساس اور ارادہ خارجی اشیاء سے متبہ ہو تے ہیں اور اگر یہ خارجی اشیاء نہ رہیں تو ہم میں شعور بھی باقی نہ رہے۔ اگر ہم خدا کی نسبت عقل یا ارادہ کا استعمال کریں تو ہمیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ان الفاظ کو ایسے مختلف معنوں میں استعمال کرنا پڑے گا کہ ان کے مفہوم میں کوئی مشترک بات نہیں رہے گی اور صرف لفظ کا اشتراک باقی رہ جائیگا۔ ایسے ہی جیسے کہ کتے کا لفظ ہماری دنیا کے بھوکنے والے جانور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور ستارہ سیریس (Sirius) کو بھی اس نام سے موسوم کرتے ہیں۔ انسانی صفات کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی خواہش قطعاً غیر صحیح اور ناجائز ہے۔ اگر مثلثوں میں بھی شعور ہوتا تو وہ خدا کو تین زاویوں والی ہستی تصور کرتے اور اگر دائرے کو چمک سکتے تو ان کے نزدیک خدا گول ہوتا جو

دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اسپینوزا ذہنی عالم کو ہستی کا ایک مستقل پہلو تسلیم کرتا ہے۔ خدا جو ہر شعوری بھی ہے اور جو ہر مستحسسی۔ فکر یا نفس اعراض خدا میں سے ایک عرض ہے یعنی اس سے خدا کی فطرت کا اظہار ہوتا ہے۔ عقل اور ارادہ فطرت مخلوق سے مشتق ہیں نہ کہ جو ہر فطرت سے۔ لیکن فطرت منظرہ جو ہر فطرت سے پیدا ہوتی ہے اور اگر عقل لامتناہی یا تصور خدا تمام ذہنی تغیرات میں قائم رہتا ہے تو اس کی اساس بھی خدا کی فطرت میں ہوگی۔ اسپینوزا کے خیال کو ہم شاید اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ خدا ایک نفس تو ہے لیکن شخصیت نہیں کیونکہ صرف ایک محدود ہستی شخصیت ہو سکتی ہے۔ اسپینوزا نے صرف ایک جگہ شخصیت کا لفظ اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک بہم تصور ہے۔ یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ جب اسپینوزا شعور کو صفت الہی قرار دیتا ہے اور خدا کے خود اپنی ذات سے عشق لامتناہی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی محبت خدا سے اسی لامتناہی محبت کا ایک جز ہے اس طرح سے وہ نفسیاتی صفات کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کر دیتا ہے حالانکہ دوسری جگہ وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے۔ شعور کو صفت الہی سمجھنے کے خلاف وہی اعتراضات وارد ہو سکتے



ہیں جو اسپانوزا نے عام نظریہ کے خلاف پیش کئے۔ جو شخص کسی فلسفیانہ نظام کو ایک مذہب کی صورت میں قبول کرنا چاہتا ہے اس کو وہی مشکل پیش آئے گی جو اسپانوزا کو پیش آئی۔ خاص کر ہر مفکرانہ الہیات کو یہی کرنا پڑے گا کہ وہ اسپانوزا کی طرح انسانی غلات کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کرے۔

### فلسفہ فطرت اور نفسیات

جب اسپانوزا امتداد کو ایک عرض وجود قرار دیتا ہے اور اپنی تعریف عرض کے مطابق متقاضی ہے کہ کسی منظر کی توجہ میں ہیں اسی عرض کو اصول قرار دینا چاہئے جس کے اندر وہ منظر واقع ہوا ہے تو یوں کہنا چاہئے کہ وہ خالص میکانیٹ کو فطرت کا واحد سائنٹفک تصور خیال کرتا ہے۔ امتداد کے عرض کے تحت میں تمام جسمانی مظاہر کی توجہ صرف مادی عقل سے ہونی چاہئے۔ اس سے وہ علتیں مراد ہیں جو منظر پر بحث کے علاوہ مکان کے دوسرے نقطوں سے عمل کرتی ہیں۔ اسی لئے اسپنوزا کے لئے قانون جمود کا ثبوت دینا نہایت آسان تھا۔ حقیقت میں جب وہ امتداد کو ایک عرض ثابت کرتا ہے تو قانون جمود بھی اس کے اندر آجاتا ہے۔ اس کی طرح اسپانوزا بھی ادعائی طور پر یہ فرض کرتا ہے کہ میکانیٹ کے اصول اولیہ حقائق سرمدیہ ہیں اگرچہ وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ وہ حرکت کو امتداد سے مستخرج نہیں کر سکتا۔

اجسام میں اختلاف جوہر نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف حرکت اور سکون تیز رفتاری یا سست رفتاری کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ حرکت کے قوانین فطرت اور عقل کے قوانین سرمدیہ ہی نظریہ اعراض سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ فطرت کے اندر ہر قسم کے علل غائیہ کے اعتقاد کو رد کر دیا جائے چونکہ کوئی ایک عرض کسی دوسرے عرض سے متعین نہیں ہوتا اس لئے کسی مادی منظر کی علت عقلی نہیں ہو سکتی جیسا کہ توجیہ مقصدی میں فرض کر لیا جاتا ہے۔ اخلاقیات کے پہلے دفتر میں اسپانوزا نے ایک طویل نوٹ لکھا ہے جس میں اس نے یہ ثابت



کرنے کی کوشش کی ہے کہ غائی نقطہ نظر انسان کے علی اغراض اور خواہشات جدیدہ  
تحتفظ ذات اور اصلی عمل سے جہالت کا نتیجہ ہے انسان نے یہ فرض کر لیا ہے کہ کائنات  
میں ہر شے اس کے لئے مرتب کی گئی ہے اور جو پوتا اور فرشتے بھی اسی کے لئے  
مصروف کار ہیں۔ جہاں کوئی معقول مقصد انسان کی سمجھ میں نہیں آتا وہاں وہ  
یہ کہہ کر مطمئن ہو جاتا ہے کہ یہ شیت الہی ہے یہ خیال مادرائے جہالت ہے جیسے انسان نے  
ایسی جاسنے پناہ بنا رکھا ہے اگر ریاضیات علم کا کوئی عقلی طریقہ نہ بتا دیتی تو لفظ غایت  
ہمیشہ علم فطرت کے لئے سدا رہ ہوتا مقصدیت صرف علم فطرت ہی کی مانع نہیں  
ہوتی بلکہ خدا کے متعلق بھی ایسے تصورات قائم کرتی ہے جو اس کے شایان شان  
نہیں ہوتے اگر خدا بھی مقاصد کے لئے کوشاں ہے تو وہ کمال نہیں ہو سکتا جب  
تک اس کے مقاصد حاصل نہ ہو جائیں۔ انسان غرور سے اپنی ذات کو معیار بنالیتا  
ہے اور اپنے اخلاق اور جمالیاتی تصورات فطرت کی طرف منسوب کر دیتا ہے اسی  
لئے اس کو کہیں نظر معلوم ہوتا ہے اور کہیں ہنسی کہیں حزن اور قہر کہیں خیر اور کہیں شر کہیں  
اس نے فرض کر رکھا ہے کہ کائنات اس کی مسرت آفرینی کے لئے پیدا کی گئی ہے وہ یہ پیر  
دیکھتا کہ فطرت کی قوت اور اس کا کمال مرادف ہیں اور اس کی قوت لامتناہی ہے  
اسی لئے وہ ہستی کی تمام ممکنہ صورتیں اور درجے پیدا کر سکتی ہے ہماری رائے میں  
جو صورتیں ازلے ترین ہیں وہ بھی فطرت نے اسی طرح پیدا کی ہے جس طرح کہ وہ صورتیں  
جو ہمارے نزدیک اعلیٰ ترین ہیں۔

اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں تقضایائے طبعیہ کے ایک سلسلے میں  
سپانوزالنے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس کے نزدیک فطرت کے میکاخی  
تصور کے اطلاق کی کیا صورت ہونی چاہئے۔ قانون مجود کے مطابق کسی جسم کی حرکت  
یا اس کا سکون کسی دوسرے جسم کی حرکت یا سکون سے مستقیم ہوتا ہے اور اس دوسرے  
کا کسی تیسرے سے کسی جسم کی حیثیت کا تعین کچھ تو اس کی اپنی فطرت سے ہوتا ہے  
اور کچھ دوسرے جسم کو اثر کی فطرت سے جب ایک ہی جسم یا مختلف اجسام کے اجسام  
کو دوسرے اجسام اس طرح سے اکٹھا کر دیتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں یا جب  
وہ ایک دوسرے کو اپنی حرکت ایک خاص نسبت سے مستقل کرتے ہیں تو ہم انہیں



بارہم متحد سمجھتے ہیں اور ہم ایسے مجموعہ اجسام کو ایک جسم یا ایک فرد کہتے ہیں جو ایسے ہی دوسرے جسموں سے اپنے خاص اجتماع و تناسب اجسام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے اگر ایسے مجموعے میں جسے ہم ایک فرد یا ایک جسم کہتے ہیں نئے اجزاء داخل ہوتے جائیں اور پرانے خارج ہوتے جائیں یا اجزاء کے حجم اور ان کی حرکات میں تبدیلی ہو جائے تو بھی اگر اجتماع اجزاء کی عام صورت برقرار ہے تو ہم اس جسم کو ایک فرد ہی کہیں گے۔ اس قسم کے بہت سے افراد سے مل کر ایک کثیر الافراد فرد بن سکتا ہے اسی طرح پھر کثیر الافراد فردوں سے مل کر ایک اور جامع تر فرد بن سکتا ہے اسی طرح بڑھتے بڑھتے ہم کل فطرت کو ایک فرد کہہ سکتے ہیں جس کے اجزاء میں غیر متناہی اختلاف واقع ہوتے رہتے ہیں لیکن فرد میں بحیثیت کل کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

فطرت اپنے تمام مدارج و مراتب میں زندہ ہے۔ یہ حقیقت بھی فطریہ امر من سے لازم آتی ہے۔ چونکہ ہر عرض کل جو ہر کے مظہر ہے تو اس عرض کی ہر صورت دوسرے عرض کی کسی مخصوص صورت کے موافق ہوگی۔ اس لحاظ سے مادی فطرت میں انفرادیت کے جو مختلف مدارج ہیں وہ ذہنی زندگی کے مختلف نفسی مدارج کے متوازی ہیں جس طرح جسم انسانی مختلف قسم کے افراد سے مرکب ہے اسی طرح فکر یا نفس انسانی بھی مختلف افکار کا مجموعہ ہے نفس اور جسم ایک ہی جوہر کی مختلف حیثیتیں ہیں امتداد کے عرض میں حرکت کی جو مخلوط صورتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ عرض نفس میں فکر کی کم و بیش مرکب صورتیں ہیں۔ جب میری طبیعت میں ایک محرک پیدا ہوتا ہے یا میں کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس کے ساتھ ہی امتداد کے عرض میں تو ان میں حرکت کے مطابق ایک مادی تعین واقع ہوتا ہے اس کو ہمیں یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ یہ ایک ہی واقعہ کی دو صورتیں ہیں۔ سبباً ملحوظا کہتا ہے کہ ہم اس طرح سے اس دعویٰ باطل اور عقدہ لایحل سے بچ جاتے ہیں کہ کس طرح جسم نفس پر اثر کرتا ہے اور نفس جسم پر۔ اگر ہم یہ کہیں کہ نفس جسم کو حرکت دیتا ہے تو حقیقت میں ہمارا یہ کہنا اس حرکت کے متعلق اعتراف جہل کے مساوی ہے۔ اس نظریہ میں ایک یہ قاعدہ بھی ہے کہ اس میں مادی فطرت کی فعلیت کے لئے اپنی طرف سے کوئی حدیں قائم نہیں کر دی گئیں۔ ابھی تک کوئی شخص ان مظاہر کے حدود مقرر نہیں کر سکا جو مادی فطرت کے اپنے



قوانین سے پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے ہیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم محض اس لئے نفس کی مداخلت سے مرادہ کریں کہ جسم کی فعلیت میں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ اختیار ارادہ کے نظریہ سے بھی ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ نام نہاد اختیار ایک دھوکا ہے جو اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ لوگ اپنے اعمال کی حقیقی علتوں سے ناواقف ہوتے ہیں سپانٹوزائٹس کے نزدیک اپنی مخصوص فطرت کے حیر کے مطابق عمل کرنا اصلی اختیار ہے ایک فضول شخص اپنی چرب زبانی کی وجہ سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتا ہے لیکن اس کی آزادی ایسی ہی ہے کہ اگر اوپر سے نیچے گرتے ہوئے پتھر کو شور مچاتا تو اس کو یہ بھی محسوس ہوتا کہ میں اپنی مرضی سے گر رہا ہوں۔ طلاء ازیں ارادے کا مدار یاد پر ہے جو ہمیشہ ہمارے بس کی بات نہیں ہوتی۔

اگرچہ اسپانٹوزائٹس کسی حالت میں ذہنی مظاہر کی توجیہ مادی طلل کے ذریعہ سے روا نہیں رکھتا لیکن وہ اپنے مفہومات کے لحاظ سے جائز طور پر مادی اور ذہنی پہلوؤں کی متوازنیت کو ان مادی مظاہر کی توضیح کا ذریعہ بتاتا ہے جو اپنی مخصوص حیثیت میں براہ راست قابل فہم نہیں ہوتے۔ ہر احساس کے ساتھ جسم کی ایک مخصوص حالت وابستہ ہے جسم کی یہ حالت دوسری اجسام کے اثر سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہمارے جسم کی اپنی کیفیت ان خارجی اثرات کی ہیئت کو کس قدر بدل دیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے یہ احساس صرف خارجی اشیاء ہی کی فطرت کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ بدرجہ اولیٰ ہمارے اپنے جسم کی فطرت کے مطابق ہوتا ہے۔ تاہم غیر ارادی طور پر ہم ہر احساس کو ایک خارجی حقیقت کا اظہار سمجھتے ہیں جب تک کہ دوسرے احساسات یا تصورات اس مفروضہ حقیقت کو مانع نہوں۔ اسپانٹوزائٹس کے خیال کے مطابق ہمارا تصور حقیقت احساسات اور تصورات کی باطنی جنگ سے واضح اور متعین ہوتا ہے۔ احساسات اس شے کے تصورات کو ابھار لیتے ہیں جو اس معروض احساس کے مائل ہے یا اس کے ساتھ ہی پیش ہوئی ہے۔ اینتلاف تصورات قوانین فطرت کے ذہنی قوانین میں جو عرضیہ مادہ میں قوانین حرکت کا جواب ہیں۔ اسپانٹوزائٹس اینتلاف تصورات اور خاص فکر میں ایک بین تمیز قائم کرتا ہے۔ ہم نظریہ علم کی بحث میں اس تفریق کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ اور اک حسی اور اینتلاف تصورات انسان کی اس حیثیت



سے پیدا ہوتے ہیں، کہ وہ لامتناہی فطرت منظرہ میں مسلسل مظاہر کی ایک کڑی ہے علم کے اعلیٰ مراتب یعنی عقلی اور وجدانی علم اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس حقیقت تک جا پہنچیں جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے اور ان کا جو ہر اور قانون وجود ہے یعنی لامتناہی جو ہر تک ہماری رسائی ہو اور ہم سمجھ لیں کہ کس طرح ہر شے اس جوہر میں داخل ہے یا بالفاظ دیگر ہر شے کو سرمدیت کے نقطہ نظر سے دیکھ سکیں۔ اس امر میں ہائیں کی نفسیات کو اس حیثیت سے اسپانوزا کی نفسیات پر فوقیت حاصل ہے کہ ہائیں نے یہ ثابت کیا ہے کہ کس طرح کسی مفہد یا مسئلہ پر توجہ کے مرکز سے غیر ارادی ایتلاف تصورات میں سے فکر خالص پیدا ہو سکتا ہے۔ اسپانوزا اداسیت کے نقطہ نظر سے ابھی تک فکر خالص کو ایک بالکل جدا اور مخصوص فعلیت سمجھتا ہے جس کی اصلیت عام تصورات سے بالکل مختلف ہے۔

اسپانوزا کی نفسیات تاثرات نہ صرف خود اس کی بہترین تصنیف ہے بلکہ نفسیات کے تمام علم میں یہ ایک نہایت ممتاز کارنامہ ہے۔ سب سے پہلے اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے انسانی تاثرات اور جذبات پر علمی نقطہ نظر سے غور کرنے کی ضرورت اور جواز کا دعویٰ کیا۔ ایک محقق حکیم ہونے کی حیثیت سے وہ جذبات کو تفحیک اور تحقیق کی نظر سے نہیں دیکھتا بلکہ ان کو سمجھنا چاہتا ہے اور ایسے اعتدال نفس سے ان پر غور کرتا ہے کہ گویا مادی فطرت کے مظاہر یا ہندسی اشکال اس کے پیش نظر ہیں دوسری بات یہ ہے کہ تاثرات کی توجیہ کے لئے تمام اہم تقاطع نظر کو اس نے پیش کیا ہے۔ اپنے فلسفیانہ ارتقا کی مختلف منزلوں میں اسپانوزا تاثر کی حیثیت اور اہمیت عالم شعور میں مختلف طور پر تصور کرتا رہا۔ اس کی پہلی تصنیف ”رسالہ مختصر“ میں اس کا نظریہ کمال عقلیتی تھا اس کا خیال تھا کہ صرف علم یعنی تصورات نفسی زندگی کے تمام مظاہر کو متعین کرتے ہیں اور ارادہ تصور کے اثبات یار د کا محض ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تصورات اشیاء کے اثر سے متعین ہوتے ہیں کیونکہ اس میں یہ اعتقاد باقی ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض سے متاثر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے متعلق اپنی تصنیف میں وہ یہ ایما کر چکا تھا کہ تصورات خود ہماری فعلیت کا اظہار ہیں اس لئے ہم تصورات



کی آفرینش اور ان کے اثبات اور رد میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اعراض کے مخصوص نظریہ میں اس خیال کو اس لئے اور بھی آگے بڑھایا ہے۔ یہاں تک کہ فہم اور ارادہ اب باہل ہم وجود ہو گئے ہیں۔ فکر ذہنی فعلیت ہے اور تمام ذہنی فعلیت فکر ہے۔ اپنے ارتقائی اس منزل میں سرسری طور پر اسپانوزا کے تصور کو انھیں الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں انچاسویں قضیہ کے نتیجہ صریح میں وہ یہ کہتا ہے کہ ارادہ اور عقل بالکل ایک ہی چیز ہیں لیکن تیسرے دفتر میں جس میں وہ تاثرات کی فطری تاریخ کو بیان کرتا ہے ارادہ کا ایک مطلقاً نیا تصور پیش کیا گیا ہے۔ یہاں پر وہ ارادہ کو تحفظ ذات کا شعوری محرک کہتا ہے۔ اس لحاظ سے ارادہ علم کا مرادف نہیں رہتا چہ جائیکہ وہ علم کا نتیجہ شمار ہو۔ خود علم ارادہ پر منحصر ہو جاتا ہے۔ ہم کسی چیز کی تمنا یا طلب اس لئے نہیں کرتے کہ ہم اس شے کو اچھا سمجھتے ہیں بلکہ اس کے برعکس اصل حقیقت یہ ہے کہ ہم اسی شے کو اچھا کہتے ہیں جس کے لئے ہماری طبیعت میں تمنا اور طلب موجود ہوتی ہے۔ یہاں پر وہ محرک طبعی اور ارادے کو مرادف قرار دیتا ہے اور تصورات اسی پر منحصر ہیں۔ ٹوئینز نے اسپانوزا کے ارتقائے فلسفہ پر جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ اس نکتے پر بہت واضح بحث کرتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے جو اغلب معلوم ہوتا ہے کہ اسپانوزا کے خیالات ہیں یہ تفسیر ہابس کے اثر سے پیدا ہوا۔ ہابس کے نزدیک تحریک طبعی (Impulse) اور ارادے کا تعلق بہت گہرا ہے اور ان دونوں کا رابطہ جدید تحفظ ذات سے بہت قریبی ہے اور وہ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ تصورات کا اختلاف کس قدر ایک مفقود کے خیال سے متعین ہوتا ہے۔ اسپانوزا کی تصنیف جو ہمارے سامنے ہے ارادے کی اس تعریف میں جو دفتر دوم کے انچاسویں نتیجہ صریح میں ہے اور اس میں جو دفتر سوم کی نوں شرح میں ملتی ہے، ایک صریح ناقص پایا جاتا ہے اور اس سے گمان اغلب یہی ہوتا ہے کہ دو مختلف سوؤں کو ملا کر ایک بنا دیا ہے نیز اس کے کہ ناقص خیال کے تمام اثرات کو رفع کر دیا جائے گا

اخلاقیات کے تیسرے دفتر میں جذبات کی نفسیات کے بیان میں اسپانوزا



تحفظ ذات کے محرک طبعی کو ہر انفرادی ہستی کی فطرت کا اظہار سمجھتا ہے اس اندر خیال ہے اس کی نفسیات کی ہیئت تو کسی قدر بدل گئی ہے لیکن اس نے اپنے عام فلسفے میں کچھ نہیں بدلا۔ ہر انفرادی ہستی میں لامحدود فطرت یعنی خود خدا قائل ہے اس نے ہر انفرادی ہستی کے اندر سعی تحفظ ذات، ہستی کی لامحدود الہی فعلیت کا ایک حصہ ہے اپنے مختصر سلسلے کی تصنیف کے زمانے ہی میں وہ بروہ کی طرح اس کا قائل تھا کہ تمام زندہ ہستیوں میں تحفظ ذات کا محرک طبعی ارادہ الہی کا انکشاف ہے۔ یہ محرک اشیاء کی مخصوص فطرت کے مطابق ہوتا ہے اور اشیاء کی فطرت کے اختلاف سے اس کی کیفیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ تحفظ ذات تمام ہستی کی فطرت ہے جب اس سعی تحفظ کے ساتھ شعور بھی وابستہ ہو تو اسے خواہش کہتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں تبدیلی حالت نفسی سے جو فعلیت متعین ہوتی ہے اس کا نام خواہش ہے خواہش کا ذہنی پہلو ارادہ کہلاتا ہے۔ سعی تحفظ میں کامیابی سے لذت اور اس میں رکاوٹ پیدا ہونے سے الم پیدا ہوتا ہے لیکن اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ لذت کا ل تر حالت کی طرف عبور کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور ناقص تر حالت کی طرف عبور الم انگیز ہوتا ہے۔ خود حالتوں کے اندر کوئی تاثر نہیں ہوتا کیونکہ حالتیں خود ساکن ہوتی ہیں تاثر صرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور میں پیدا ہوتا ہے۔

اسیائوزانے یہاں اس خیال کا اظہار کیا ہے جسے ہم اب اپنی جدید اصطلاح میں تاثر کا محیا تبیاتی مفہوم کہتے ہیں۔ یعنی یک زندگی کے معادل یا مانع ہونے سے اس کا کیا تعلق ہے اس کے ساتھ ہی وہ آفرینش تاثریں تقابل کی اہمیت سے بھی واقف تھا۔ جسے تاثر کا قانون اضافیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ مزید برآں نفسیات تاثرات میں اس نے ایک تیسرے محکمے پر بھی بڑی روشنی ڈالی ہے یعنی یہ کہ خاص قسم کے تاثرات کے ارتقا کے لئے ابتلاقیات تصورات کی کیا اہمیت ہے۔ ابتلاقیات تصورات کے قوانین کے ذریعے سے وہ خواہش لذت اور الم سے تاثر کی خاص صورتوں کا استخراج کرتا ہے۔ ہم اس چیز سے محبت رکھتے ہیں جس سے ہمیں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس سے نفرت کرتے ہیں جس سے ہمیں تکلیف پہنچتی ہے ہم اس چیز سے بھی محبت کرتے ہیں جو معروض محبت کے حصول میں ہماری مدد ہو اور اس سے نفرت کرتے ہیں جو



اس کی مانع ہو۔ اور جب ہم ایک ایسے وجود کا تصور کرتے ہیں جو ہمارے مماثل ہے اور کسی تاثر سے متاثر ہے۔ تو غیر ارادی طور پر ہم میں بھی وہ تاثر پیدا ہو جاتا ہے اس سے ہمدردی پیدا ہو سکتی ہے لیکن اس سے رشک اور حسد بھی پیدا ہو سکتا ہے اور اس کی تمناؤں کا خون بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں کہ ہم کہتے ایک ایسی چیز پر قابض ہونا چاہتے ہیں جو کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے یا ہم یہ چاہتے ہیں کہ دوسرے کو بھی ٹھیک وہی احساس ہو جو ہمیں ہے۔ ان عام اصولوں کے مطابق ایسا نمونہ اپنے نظریہ کو تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ اس نے تاثرات کے عالم میں نقطہ ارتقاء کی بنا ڈالی اور بتایا کہ کس طرح تصورات کے زیر اثر اور مختلف اجتماعات اور ترائیک سے ہمارا تاثر ایسی صورتیں اختیار کر لیتا ہے جو اس کی ابتدائی صورتوں سے یہ مختلف ہوتی ہیں۔ ایسا نمونہ نے تاثر کے نشو و نما کے شرائط کو منضبط کیا۔ اگرچہ اس کا یہی اسی اصول کہ افراد میں تحفظ ذات کا محرک ان کی تمام جذباتی زندگی کی توجیہ کر سکتا ہے ایک ایسا اصول ہے جس کے امکان اور صحت پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔

### اخلاقیات اور سیاسیات

یہ ایسا نمونہ ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اگرچہ اس کے خیال کا محرک عملی ہے لیکن وہ عدد و اور تجربہ کے عالم سے جو عملی محرکات اور مسائل کا واحد عالم ہے بہت بلند ہے۔ ایسا نمونہ فطرت میں ہر قسم کی تعلیم کی صحت کا انکار کرتا ہے۔ فطرت اپنے قوانین سرمدیہ کی پیروی کرتی ہے۔ ہمارے اخلاقی احکام جو ہماری انسانی زندگی کے نصب العین کے مطابق کم و بیش نقص و کمال کے مقابلہ پر منحصر ہیں فطرت کے جو ہر سرمدی اس سے بالاتر ہے۔ اور زمانہ مقدار اور عدد کا اطلاق اس پر نہیں ہو جس طرح گلیلیو کے زمانہ سے صفات حسیہ کی نفسیت پر زور دیا گیا تھا اسی طرح ایسا نمونہ اخلاقیات کی نفسیت پر زور دیتا ہے۔ جب تک ایسا نمونہ اپنے اس خیال پر قائم ہے کہ اصل علم یہی ہے کہ مہتی کو سرمدی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تب تک صحیح معنی میں اخلاقیات ناممکن ہے۔ اور حقیقت میں اخلاقیات ناممکن ہے۔



کی اسے کوئی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی۔ اخلاقی سوالات اُسی عالم میں پیدا ہو سکتے ہیں جس میں اضافت زمانی پائی جائے۔ جہاں آفرینش اور ارتقاء تغیر اور مخالفت موجود ہوں۔ جہاں مثالوں کی پیروی کی جاسکے اور مقاصد منتخب کئے جاسکیں۔ اسپانوزا نے اپنے اس خیال کو نہایت برجستہ طور پر ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ خیر و شر کے احکام مقابلہ پر مبنی ہیں لامحدود و سرمدی وحدت میں جہاں الہی فطرت لائشربک ہے تمام مقابلے ساخط ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام امتیاز اور مخالفت ناپید ہو جاتا ہے۔ اسپانوزا کے نظریہ علم پر غور کرتے ہوئے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سرمدیت کے نقطہ نظر سے تمام سچے حل یا ناپید ہو جاتے ہیں لیکن اب معلوم ہوتا ہے کہ تمام فرائض بھی محدود و مہیا ہو جاتے ہیں۔

جس طرح اسپانوزا جو ہر فطرت اور فطرت مظہرہ میں فرق کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نظری اور عملی نقطہ نظر میں بھی تمیز کرتا ہے۔ عملی نقطہ نظر صرف فطرت مخلوقہ کے لئے صحیح ہے۔ اسپانوزا اسی حق سے اخلاقیات قائم کرتا ہے جس حق سے وہ قربی اور محدود دنیا اور اس کی حیثیات کا قائل ہے۔ اس کے لئے اخلاقیات کے قائم کرنے میں کوئی اس سے زیادہ تناقض نہیں جتنا کہ جو ہر مطلق کے علاوہ دیگر تصورات کے قائم کرنے میں ہے۔

اسپانوزا کے لئے اخلاقیات کا امکان اس کے نفسیاتی نظریہ جذبات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ محرک تحفظ ذات جو ہمارے تمام جذبات اور تاثرات کی اصل ہے، اخلاقیات کی بنا بھی وہی ہے جذبہ تحفظ ذات ہی کی وجہ سے یہ خواہش نشوونما پاسکتی ہے کہ خارجی اسباب سے پیدا ہونے والے تاثرات اور جذبات ہماری طبیعت میں ہیجان پیدا نہ کر سکیں فطرت کا ایک جزو اور اس کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے انسان ایک مجبور اور محتاج ہستی ہے۔ حوادث تصحیض اس کو بے مقدم و بے سمت ادھر سے ادھر پھینکتے رہتے ہیں ہم قدرتی طور پر کوشاں رہتے ہیں کہ اپنے وجود کو قائم رکھیں اور اپنی باطنی قنیت کو درجہ کمال تک پہنچائیں۔ سب سے زیادہ اساسی اخلاقی قنیت قوت نفس، استحکام خودی یا قنیت ہے جس کی وجہ سے انسان اسباب و حوادث کے انقلاب سے بالاتر رہے۔ نیکی



انسان کا جوہر یا اس کی فطرت ہے کیونکہ وہ ایسے اثرات پیدا کر سکتی ہے جن کی توجیہ صرف اس کی اپنی فطرت سے ہو سکتی ہے۔ اس سیرت کے حصول کے لئے انسان کو پہلے یہ بھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ کسی جذبہ یا خواہش پر صرف اس سے زیادہ قوی جذبہ یا خواہش ہی تصرف حاصل کر سکتی ہے اسباب و اسباب فیہ کا ثبوت قانون جمود سے ہم پہنچتا ہے جس کا جواب ذہن اور مادہ کی متوازنیت کی وجہ سے ہستی کے نفسی پہلو میں بھی موجود ہے اخلاقی ارتقاء صرف اسی وجہ سے ممکن ہے کہ ہم میں رفتہ رفتہ ایسے جذبات پیدا ہو سکتے ہیں جو انہیں تاثرات کو جن کی وجہ سے وہ خود ظہور میں آئے طبیعت سے خارج کر دیتے ہیں۔ جب ہم انسانی زندگی کی مختلف صورتوں اور مارج کا مطالعہ کر کے انسانی زندگی کا ایک نصب العین قائم کر لیتے ہیں پھر جو چیز کی طرف رہنمائی کرتی ہیں ان کو خیر کہتے ہیں اور جو چیز اس کی طرف جانے میں مانع ہوتی ہے ہم اسے شر کہتے ہیں اور ہم میں یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم اس نصب العین کے قریب ہوتے جائیں۔ خیر و شر کا علم چونکہ ہمارے نفع و ضرر کا علم ہے اس لئے اس سے بڑا لطف حاصل ہوتا ہے کہ ہم نصب العین کے قریب ہو رہے ہیں اور یا رنج پہنچتا ہے کہ ہم اس سے دور ہٹ رہے ہیں اور یہ علم تاثر کا مرادف ہونے کی وجہ سے طبیعت میں ایک بڑی قوت بن جاتا ہے لیکن لوگ اس کو جلدی محسوس کر لیتے ہیں کہ محض اپنی ذاتی کوشش سے کامل قوت و آزادی نفس حاصل نہیں ہو سکتی اس کے لئے ان کی تمام خارجی زندگی کا مرتب و محفوظ ہونا بھی لازمی ہے۔ سچے علم کے ارتقاء کے متعلق یہ بات خاص طور پر صحیح ہے یہ بھی بہت سی قوتوں کے اتحاد ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ لوگوں میں اتحاد کے پیدا ہونے کی اس سے بہتر کوئی ترکیب نہیں کہ وہ ایسی چیزوں کے لئے کوشش کریں جو سب کے لئے مشترک ہو سکیں انسانوں میں تنازع صرف انہیں خواہشات کے متعلق ہوتا ہے جو کسی ایسی شے کے متعلق ہوں جس سے ایک فرد دوسروں سے الگ ہو کر فائدہ اٹھاتا ہے جس قدر افراد آزادی اور قوت نفس کے متمنی ہوتے ہیں اسی قدر ان میں جھگڑا کم ہوتا ہے اور اسی قدر ان کا عمل مشترک ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایسی چیز کے لئے کوشاں ہوتے ہیں جو دراصل انسان کی فطرت کے مطابق اور اس کے نشانیاں شان ہے انسان کے لئے انسان سے بڑھ کر کوئی ہستی مفید نہیں چونکہ سب خیر مشترک کے طالب ہیں اس لئے ان کے لئے بہتر یہی بات ہے



کہ وہ سب متحد ہو کر ایک جسم اور ایک نفس کی طرح عمل کریں وہ لوگ جو اپنے سچے مفاد کی پیروی کرتے ہیں وہ اپنے لئے کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کرتے جس کی خواہش وہ دوسروں کے لئے بھی نہ کریں اسی لئے ان کے اعمال عادلانہ و فادارانہ اور شریفانہ ہوتے ہیں۔ وہ شجاعت جو اصل فکری ہے اس کا اظہار صرف قوت نفس اور ارتقاء نفسیت ہی میں نہیں ہوتا بلکہ فیض و کرم میں بھی ہوتا ہے کیونکہ ہر ایسا شخص دوسروں کی مدد کرنا چاہتا ہے اور ان کے ساتھ اخلاص و مودت کے روابط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ایک دفعہ انسانی محال کی نوعیت کو بتا کر اسپانوزا نے مختلف تاثرات کی قدر و قیمت کا جائزہ لیا ہے۔ وہ اس کے خاص انداز کا خاکہ ہے۔ خوشی فی نفسہ اچھی چیز ہے اور غم فی نفسہ بری چیز ہے۔ اسی لحاظ سے نفرت و خوف تحقیر رحم پوشیائی اور عجب برائی ہیں کیونکہ لذت کی آفرینش کیلئے یہ لازمی عناصر نہیں ہیں۔ اس کی وجہ اس نے یہ بتلائی ہے کہ لذت ایک ناقص حالت سے مقابلہ کامل حالت کی طرف عبور ہے اور غم ایک اعلیٰ حالت سے ادنیٰ کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے جو شخص عقلاً آزاد ہے اور سچا معلم اس کی زندگی کی رہنمائی کرتا ہے وہ اپنی نگاہ خود اپنی زندگی میں اور دوسروں کی زندگی میں بھی ارتقاء سے حیات پر جمانے رکھتا ہے۔ اسے سب چیزوں سے کم موت کا خیال آتا ہے اور اس کی دائمی تھک موت نہیں بلکہ فکر حیات ہوتی ہے۔ وہ حتی الوسع کوشش کرتا ہے کہ دوسروں کی نفرت غصہ اور تحقیر کا جواب محبت اور فیاضی سے دے۔ جو شخص نفرت کے بدلہ میں نفرت کرتا ہے وہ نہایت ذلیل زندگی بسر کرتا ہے۔ لیکن اگر نفرت محبت سے مغلوب ہو جاتے تو مفتوح و مجز سے نہیں بلکہ خوشی سے زبر ہو جاتا ہے۔ آدمی اپنی قوت نفس کا اس سے بہتر اظہار نہیں کر سکتا کہ وہ دوسروں کو یہ تعلیم دے کہ وہ اپنے آزاد علم کے مطابق زندگی بسر کریں گے۔

ایک طرف اخلاقیات تحفظ ذات کے اساسی تصور سے شروع کر کے عملی زندگی اور جماعت کی تاسیس کی طرف لی جاتی ہے۔ لیکن اس کے فکریں ایک دوسرے میلان بھی ہے جس کا نقطہ آغاز تو وہی ہے لیکن وہ تصوف اور انفرادیت کی طرف لی جاتا ہے۔ اس کی تصنیف میں اس کا ابتدائی نفسیاتی نقطہ نظر کہ انسان کی اصلی فطرت



خاص علم پر مشتمل ہے ہیں جا بجا ملتا ہے۔ انسان کو جتنا علم حاصل ہوتا جائے اتنا ہی اُس کی اصل فطرت کا انکشاف ہوتا جاتا ہے۔ اور اس کی حقیقی فعلیت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ تحفظ ذات کا صحیح جذبہ ترقی علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسپانوزا کے نزدیک یہی علم کہ ہمارا نفس تمام فطرت کے ساتھ متحد ہے ایک ایسی چیز ہے جس سے خارجی حوادث ہمیں محروم نہیں کر سکتے، اس خیال سے وہ بیک وقت دو چیزیں قائم کرتا ہے اول یہ کہ تحفظ ذات کی کوشش ہی نیکی کی بنیاد ہے۔ اور دوم یہ کہ طلب علم نیکی کی واحد بنیاد ہے۔ ایک طرف تو اپنی سوجھتی نفسیات کی رو سے اُس کا یہ خیال ہے کہ تاثرات اور جذبات ہماری فطرت کی ایجابی قوتیں ہیں اور دوسری طرف یہ خیال بھی اُس میں ملتا ہے کہ تاثر ایک ناقص اور مبہم تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق علم نے نشو و نما اور اُس کی وضاحت کے ساتھ تاثر ناپید ہو جاتا ہے جس قدر ہم اس حقیقت سے واقف ہوتے جائیں کہ ہماری ذات اور حالات لامتناہی فطرت یعنی خود خدا سے متصن ہوتے ہیں جو ہماری زندگی میں اور اُن تمام اشیاء کی زندگی میں ہم پر عمل کرتی ہیں جاری و ساری ہے اسی قدر ہم اپنے آپ کو کوئی منفرد اور عاجز ہستی تصور نہیں کرتے بلکہ اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں داخل اور اس کا ہم وجود سمجھتے ہیں اس خیال سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ ہمارے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت کا ثمرہ ہے اور اس وجود کے خیال سے لذت حاصل ہوتی ہے جو اس علم کی لذت کا باعث ہے اس طرح سے خدا کا ایک عقل عشق پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارا دل کمال الحمیان سے لبریز ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں خدا کوئی خارجی شے معلوم نہیں ہوتا اور انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کی باطنی قوت اسی لامتناہی قوت کا ایک جزو ہے جو تمام اشیاء میں ساری ہے اور خدا سے ہمارا عشق ویسا ہی لامتناہی عشق ہو جاتا ہے جو خدا کو اپنی ذات سے ہے۔ خدا کا عشق انسان سے اور انسان کا عشق خدا سے ایک ہی چیز ہے۔ ہم اپنے آپ کو اور تمام اشیاء کو سرمدیت کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں اسپانوزا کی تصانیف حیثیت اس کی نفسیاتی حیثیت کے متعلق ہے کیونکہ یہ انسانی اور عقلی عشق تمام عدوت و تضاد سے بالاتر ہے لیکن اسپانوزا اپنی نفسیات میں کہہ چکا ہے کہ تاثر صرف کمال یا نقص کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنی اخلاقیات کے مقصود



نیچے کو اسی حالت میں قائم رکھ سکتا ہے جب وہ تاثر کو ایک غیر واضح خیال کہے اور قانون اخلاقیات کو باطل قرار دے گا

اخلاقیات کا پانچواں دفتر جس میں یہ تصوف غالب ہے، اس کی تعلیم بقائے روح بھی اسی دفتر میں ہے۔ خدا کے اس عقل عشق سے جس کی بنا ہستی مطلق سے ہوا ارتقا ہے، ہماری اصلی فطرت کا اظہار ہوتا ہے یعنی کہ ہماری اصلی فطرت کا وجود وقت پر منحصر نہیں بلکہ عقل لا متناہی یا تصور خدا کا ایک جزو ہے جو دائم و قائم ہے گو انفرادی ذہنی مظاہر پیدا اور ناپید ہوتے رہتے ہیں جس طرح مادی عالم میں حرکت کی مقدار مستقل ہے گو انفرادی حرکتیں بدلتی رہتی ہیں فعلیت الہی کی ایک بلا واسطہ شکل ہونے کی حیثیت سے ہم غیر قانی میں یہ بقا جس میں تشلس نہیں بلکہ سرمدیت ہے، کیونکہ اخلاقیات زمانی کے یہاں کوئی معنی نہیں ہو سکتے انھیں افراد کے لئے ہو سکتی ہے جو اعلیٰ ترین علم اور کامل اور واضح فعلیت ذات تک پہنچ گئے ہوں ایسا نمونہ کے بیان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا یہ بقا فکر کا سرمدی عنصر ہونے کے لحاظ سے شخصی ہے یا نہیں۔ بہر حال اس کا بقا کا تصور عام خیال سے بہت مختلف ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ نفس کی سرمدیت کا یقین اخلاقیات کے لئے کوئی شرط لازم نہیں اور میں نے اپنا اخلاقیاتی نظام اس اعتقاد کی مدد کے بغیر قائم کیا ہے۔ سعادت نیکی کا اجر نہیں ہے بلکہ یہ اس کے مرادف ہے کیونکہ اسی حالت میں ہم جذبات پر تصرف حاصل کر سکتے ہیں جب کہ ہمیں اپنے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت سے لطف حاصل ہو گا

اگر ایسا نمونہ اپنے نفسیاتی نظریے کی بالتفصیل تکمیل کرتا تو اس کی اخلاقیات کے گہرے اور سلیم افکار اور زیادہ کامل صورت اختیار کرتے لیکن نفسی زندگی کی اعلیٰ ترین صورتوں کو بیان کرتے ہوئے عقلیت ہی پر غالب آگئی اس لئے اس کی اخلاقیات محض فلاسفہ کے کام کی رہ گئی تسلیم بلا واسطہ اور جمالیاتی ادراک کا حق اس لئے ادا نہیں کیا اگرچہ اس کے عقلی عشق میں جو وجدان پر مبنی ہے، ان دونوں چیزوں کے اشارات مضمر ہیں۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو ایسا نمونہ کی اس حیرت انگیز تصنیف کے بعض حصے سے پرکھے اور کوئی شخص ہر زمانہ ہو کہ وہ اس کے ہر فقرے میں لامحدود بے غرضی نمایا ہے اور اس کا انداز تسلیم و خاکس قدر بلند ہے جو ادنیٰ درجے کی تسکینوں سے مدد لینے



کی بجائے ہستی کے قوانین عظیمہ کے آگے خم ہو جاتا ہے اور اس تمام کتاب کے اندر کیا اطمینان کی فضا پائی جاتی ہے؟

لیکن اسپانوزا کے نزدیک ہنر شدیدہ کارزار نفس کے بعد پیدا ہونے والے فرد اپنے جذبات کے ساتھ جہاد کر کے اور ایک جدید اور عقلی جذبہ پیدا کر کے اسے حاصل کرتا ہے اور جماعت بھی اسکو ہی طرح حاصل کرتی ہے لیکن فیصلہ کی وضاحت کے بعد جس میں کہہ چرخش اپنا حق اپنی قوت کے مطابق سمجھتا ہے، طبیعت میں ایک نئے تصور کا اقتدار پیدا ہو جاتا ہے جو مستحکم خواہشات میں ہوا فقت اور مختلف افراد کے تحفظ و اذیت کے جذبہ پائیں مطابق پیدا کرتا ہے۔ فلسفہ جماعت میں بھی اپنی نفسیات کی طرح اسپانوزا یقیناً ہانس کے زیر اثر ہے لیکن اس کو عوام کی طرف سے ہانس کی طرح اندھا اور تنگ داندہ خوف محسوس نہیں ہوتا اس میں اتنی مقبولیت ہے کہ وہ اپنے اس نظریہ پر قائم رہتا ہے کہ انسانی فطرت سب انسانوں میں ایک ہی ہے، اور جانوروں کے خلاف حفاظت کرنا بھی ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ محکموں کے خلاف۔ اگر ہم عوام کے اندر اچھے محرکات کو فرض نہیں کر سکتے تو ظکراں بھی اس سے مشتق نہیں ہو سکتے۔ یہ خیال کہ عوام رموز مملکت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ان کو ان معاملات سے بے خبر رکھا جاتا ہے۔ اسپانوزا عصر جدید کے سب سے پہلے جمہوریت پسند فقہا میں سے ہے لیکن چونکہ اس کا سیاسی رسالہ پائیدار تکمیل کو نہیں پہنچا اس لئے ہم اس کی تعلیم جمہوریت کی تفصیل سے ناواقف ہیں اپنی خصوصیت کے لحاظ سے ہانس کو جمہوریت کو طبیعت کی اہمیت کہتا ہے اور اسپانوزا شاہی کو سرکاری عہدہ داروں کی اہمیت کا لقب دیتا ہے۔ دوسرے ہمیشہ سیاسی امور میں ارباب حل و عقد صرف چند ہی لوگ ہوتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ انتہائی اقتدار کس فرد یا گروہ افراد کو حاصل ہو۔ اسپانوزا کے نزدیک اس تمام مسئلے کا لب لباب یہ ہے کہ مملکت کی تعمیر جمہور کی قوت متحدہ پر قائم ہے جو بہت سے افراد کے ایک واحد ارادہ ہو جانے سے ظہور میں آتی ہے جس طرح فرد کی قوت میں دوسروں کے ساتھ متحد ہونے سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ ارادہ حالی اتحاد جو وحدت قوت کی شرط ہے اسی حالت میں قائم ہو سکتا ہے جب کہ مملکت کے مفاد صاحبان عقل نسیم کے نزدیک مفید ہوں۔ اس کی خاطر انسان بہت کچھ برداشت کر سکتا ہے لیکن اگر غلامی و دشت اور تنہائی کو اس نہیں تو ایسا امن نوع انسان



کی بدترین حالت ہے مملکت کو چاہئے کہ انسانوں کو نہ حیوان بنادے اور نہ مشین کی ان کی ذہنی اور جسمانی فعلیتوں کے لئے میدان عمل مہیا کرے، اور ان کی عقل کے آزادانہ استعمال کی ضمانت ہو۔ آزادانہ اتحاد افراد کے سوا مملکت کی اور کوئی بنیاد نہیں اس لئے مملکت کا رکن بن کر ایک فرد اپنے قدرتی حقوق سے دست بردار نہیں ہو جاتا بلکہ ان کے استحکام اور ان کی ترقی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اگر مملکت افراد کی حریت بیان کرے تو اس کا اپنا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اس سے بدتر نتیجہ نکلتا ہے کہ ملک کے اشرف و اعلیٰ انسان اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔

جس طرح اسپانوزا آزادی تفریق کی حمایت کرتا ہے اسی طرح وہ مذہب میں بھی کامل حریت کا حامی ہے اس کے دنیاوی و سیاسی رسالہ کا خاص ہی موضوع ہے اس میں وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب کا تعلق نہ مملکت سے ہے اور نہ مسائل سے اور مملکت کو چاہئے کہ اپنی فطرت اور اپنے مقصد کے مطابق عقل زندگی کے ارتقاء کے لئے افراد کو پوری آزادی دے۔ مملکت کو لوگوں کے خارجی اعمال پر تصرف حاصل ہو سکتا ہے، ان کے نفوس پر اس کا کوئی اختیار نہیں۔ وہ اگر چاہے نوعیات کی کوئی نظری صورت قائم کر سکتی ہے یہی صورت میں اس کا انتظام مذہبی ہندوؤں کے نظام ہے۔ یہ ہندو کا کینہہ اقتصادا اگرچہ اس سے بھی بہتر مثال ہو گا کہ مذہب کو علمائیت اور عدل کے احساس پر منحصر کرے لوگوں کی ذہنیت اس قدر مختلف ہوتی ہے کہ جو چیز ایک شخص کے لئے باعث احترام ہے دوسرے کے لئے مفحکہ چیز ہوتی ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ ہر شخص اپنے اعتقاد میں آزاد ہو اور اسے یہ حق حاصل ہو کہ مذہبی باتوں کی جس طرح چاہے تاویل کرے۔ مذہب اور مسائل میں یہی فرق ہے کہ مذہب کا تعلق عملی زندگی سے ہے اس کا ماحصل صداقت پر نہیں بلکہ یارسانی پر ہے کوئی نئی عقلی انقلابیت کا شخص نہیں تھا ان کا تخیل ان کی عقل سے زیادہ قوی تھا ان کا کام یہ تھا کہ تصاویر اور علامات کے ذریعے سے ایسے تصورات لوگوں کے ذہن نشین کرے جو ان کو خدا کی اطاعت پر آمادہ کریں جس کی عملی صورت یہ ہو کہ وہ لوگوں سے محبت کا سلوک کریں کثرت سے لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں کہ عقلی استدلال ان کی سمجھ سے بالاتر ہوتے ہیں اس لئے ان کو ہدایت کے لئے تاریخی نمونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طریقے سے وہ صرف خوف سے



نہیں بلکہ خوشی سے مطیع ہو جاتے ہیں۔ نظری طور پر خدا کے متعلق لوگوں کے خیالات خواہ کچھ ہی ہوں وہ اسے آگ سمجھیں یا روشنی، ہوا سمجھیں یا عقل، جب تک اس کا نمونہ ان کو ہدایت کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے تب تک عملی لحاظ سے سب برابر ہیں۔ اگرچہ اسپانوزا کے نزدیک انبیاء نے صداقت کو اس کی خالص صورت میں نہیں دیکھا بلکہ نقصا دیر میں اس کا ادراک کیا ہے لیکن عقل الہی صرف مسیح میں براہ راست ظاہر ہوئی ہے جس میں یہ قابلیت تھی کہ وہ ان حقائق کو پہنچ سکا جو نہ ہمارے علم کے اصول اولیہ میں داخل ہیں اور نہ ان سے مستخرج ہو سکتے ہیں اپنے ایک خط میں اسپانوزا کہتا ہے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کلیسا کی اس تعلیم کے کیا معنی ہیں کہ خدا نے انسانی فطرت کا ہمارے لیے لیا خدا کے لئے انسانی فطرت اختیار کرنا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا دائرے کے لئے مربع ہو جانا۔ لیکن وہ اس کا قائل تھا کہ خدا کی عقل سرمدی جو تمام اشیاء میں، اور خصوصاً نفس انسانی میں ظاہر ہوتی ہے، مسیح میں اس لئے اپنے آپ کو خاص طور پر ظاہر کیا۔ اسپانوزا کا خیال تھا کہ کتب مقدسہ کی مورفہ متفقہ ہوتی چاہئے جس طرح فطرت کی توحید فطرت ہی سے ہوتی ہے اسی طرح انجیل کی توحید بھی انجیل ہی سے ہونی چاہئے۔ جب تک ہمیں پہلے یہ اچھی طرح معلوم نہ ہو کہ انجیل کی تعلیم حقیقت میں کیا ہے تب تک ہم اس کے صحیح یا غلط ہونے پر کیسے فتویٰ لگا سکتے ہیں جس طرح اسپانوزا انجیل سائنس اور اخلاقیات کی آزادانہ تحقیقات کا حامی ہے۔ اسی طرح وہ مورخانہ طریق تحقیق کو بھی آزاد رکھنا چاہتا ہے۔ اس کا تاریخی احساس اس تلقین سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کتاب کی تشریح میں اس کے مصنف کے تمام معلومہ بحالہ کو مد نظر رکھنا چاہئے اور مصنف کی تصنیف کے مواد عقل تلاش بھی لازمی ہے۔

اس امر میں اسپانوزا خود اپنی تحقیق سے اس نتیجے پر پہنچا کہ موسیٰ کی پانچ کتابیں ہلائی کے زمانے کی تھیں۔ عصر جدید کی تنقید شاید اس حد تک تو نہیں پہنچی لیکن اسپانوزا اس تنقید کا پیشرو ضرور ہے۔

اسپانوزا کی تعلیمات میں سے اس کا فلسفہ مذہب سب سے پہلے بار آور ہوا۔ لیسنگ (Lessing) اور گوٹے (Goeth) در ان کے تابعین سے پہلے اٹھارویں صدی کے آخر کے تنقیدی حکماء اسپانوزا کے ہم خیال ہو گئے تھے اس کے خیالات نیدرلینڈز



میں بڑی دور تک پھیل گئے اور نہ صرف افراد اپنی باطنی زندگی میں اس کے تصورات سے فکر و تاثر کے لئے غذا حاصل کرتے تھے بلکہ ایسے مذہبی فرقے بھی قائم ہو گئے جو تصوف اور عقلیت سے مرکب تھے جن کا عیسائیت کا تصور کسی قدر تبدیلیوں کے ساتھ بالواسطہ اسی تہا فلسفی سے اخذ کردہ تھا۔ اسٹوارٹوں صدی کے آخر تک ہالینڈ میں یہی مذہبیت اسپائوزا کے خیالات کو کفر و احماد قرار دیتی رہی۔ تصوف کی صورت میں اسپائوزا کے مذہبی خیالات یعقوب بوجے کی لقائیف کے اثر کے ساتھ متحد ہو گئے جس کا اثر سترھویں صدی کے آخر سے ندرلینڈز میں بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا یہ عجیب بات ہے کہ اسپائوزا کے فکر کے تین عناصر جن کے اندر اسپائوزا کی خصوصیت فکر نے وحدت پیدا کر دی تھی، بعد میں ان کو کچے بعد دیگرے بڑے سرگرم حامی مل گئے۔ پہلی عنصر کو ندرلینڈز میں فروغ حاصل ہوا، اس کی تصورات کی حمایت اسٹوارٹوں صدی کے آخر میں المانی نشاۃ جدیدہ نے کی اور عصر جدید کے حکماء اور سائنس دان اس کی موجودیت کے علم بردار ہو گئے۔ ایسے مفکرین بھی جو باقاعدہ طور پر کھلے الفاظ میں اس کو کبھی تسلیم نہ کرتے، ان پر بھی اس کا زبردست اور گہرا اثر تھا۔ یہ بات خاص طور پر اس شخص کے متعلق صیح ہے جو بقول خود اور دوسروں کے قول کے مطابق بھی اکثر اسپائوزا سے بعد المشرقین پر سمجھا جاتا ہے یعنی لائبنٹز (Leibnitz) کو



# بائسٹم

گوتفرید ولہلم لائبنٹز  
Gothfried Wilhelm Leibnitz

سوانح حیات اور خصوصیات

ڈیکارٹ ابس اور سیانووزا کے قائم کردہ نظامات میں ان کے اختلافات کے باوجود یہ بات مشترک ہے کہ ان میں ہستی کے مادی پہلو کی خالص میکاٹھی ربط سے توجیہ کی گئی ہے ان نظامات میں ان اصولوں کے منطقی نتائج اخذ کئے گئے ہیں جن کا قیام یقینی علوم کی آفرینش سے ممکن ہو گیا تھا۔ ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی تھی کہ اگر ان اصولوں کو تمام مادی مظاہر کے متعلق علی الاطلاق صحیح سمجھا جائے تو ہستی کا کیا انداز ہمارے سامنے آتا ہے، قطع نظر اس کے کہ مادی مظاہر کے علاوہ اور قسم کے مظاہر کا بھی وجود ہے یا نہیں۔ قدیم خیالات کے اکثر لوگوں کو یہ نئے اصول اور نظامات بے اصول اور بے دینی کا پتھر معلوم ہوتے تھے۔ سترہویں صدی کے آخر میں کئی صورتوں میں ان کے خلاف رد عمل واقع ہوا۔ فلسفے کے نقطہ نظر سے وہ رد عمل نہایت مفید ہے جو حقیقی شکیک تحقیقات کو قبول کرے کوئی ایسا راستہ تلاش کرے جس پر چل کر اس مخصوص فطرت سے نکل کر اور آگے بڑھ سکیں اور اسے اس قدیم اور متوسطی تصور کے موافق کر سکیں جس سے لوگ مستقر اور رد گرداں ہو گئے تھے۔ لیکن یہ موافقت سطحی موافقت نہیں ہوتی چاہئے کہ خواہ مخواہ متخاصم نظریات میں رفیع داد پیدا کرنے کی کوشش کی جائے



اور متخالف عناصر کا پیوند ایک دوسرے میں لگایا جائے۔ موافقت اصل اور باطنی ہونی چاہئے جو فطرت کے میکائلی تصور کے مفروضات کا امتحان کرنے کے بعد پیدا ہو۔ مذکورہ صدر زمین مفکرین کے خلاف لائبنٹز کا فلسفہ اسی قسم کا رد عمل ہے۔ اتنا کامل اور گہرا رد عمل شاید کبھی واقع نہیں ہوا اگرچہ لائبنٹز نے جان بوجھ کر یا غیر شعوری طور پر اپنی اصطلاحوں کو اس قدر قدیم خیالات کے مطابق رکھا جو اس کے نقطہ نظر کے مطابق جائز نہیں تھے نئے خیالات اور ان کے حامیوں کا مداح ہونے کے باوجود لائبنٹز شروع ہی سے ان پر اس لئے معترض تھا کہ ان سے فطرت کا بجالی اور مذہبی نقطہ نظر خطرے میں آجاتا ہے۔ جدید نظریہ کائنات میں مقاصد کے تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی کیونکہ اس نے کائنات کو محض ایک مشین بنا دیا تھا۔ لائبنٹز کی زندگی کا خاص کام یہ تھا کہ علمی دنیا کے مختلف علاقوں سے حاصل کردہ تصورات میں موافقت پیدا کی جائے۔ اس مقصد کے حصول کی کوشش میں اس نے اس قدر کثیر اور بیش بہا تصورات نقطہ نظر انکشافات اور اشارات پیدا کئے جو تاریخ فکر میں شاید حدیم المثال ہیں۔ شاید ہی کوئی علم جو جس کو اس نے ہاتھ نہ لگایا ہو یا اس میں کوئی بات پیدا نہ کی ہو، یا تازہ تحقیقات کا محرک نہ ہوا ہو اگرچہ اس کی تحقیقات کا مواد اور اس کے موضوعات بہت مختلف رہے لیکن اس کے تمام افکار میں ایک انداز مشترک اور باطنی موافقت پائی جاتی ہے۔

گوٹفریڈ وایلم لائبنٹز ۱۶۴۶ء کو لائپزگ میں پیدا ہوا اس کا باپ جو مفتن اور فلسفہ اخلاق کا پروفیسر تھا بہت جلد ہی انتقال کر گیا لائبنٹز نے اپنا وقت زیادہ تر مروجہ باپ کے کتب خانے میں صرف کرنا شروع کیا جہاں پر جو کچھ اس سے ممکن ہو سکا اس نے پڑھا پہلے پہل زیادہ تر داستانیں اور تاریخ پڑھتا رہا اس کے بعد بدستی لقبائیف کا مطالعہ کیا۔ غیر زبانوں کی مشکلات اور مضامین کی دقتوں کے باوجود جو کچھ اس کے سامنے آیا اس نے اپنی ہمت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ اپنے سماع میں وہ کہتا ہے کہ پہلے اس کے دوستوں کا یہ خیال تھا کہ یہ شخص شاعر ہو جائیگا اس کے بعد انہیں خیال ہوا کہ یہ مذہبی بیگانی نہیں ہے معلوم نہیں تھا کہ میرا دل کسی ایک واحد شے پر قناعت نہیں کر سکتا فطرت کے میکائلی اور غلاتی تصورات کی بیکار اس کے دل میں بہت جلدی شروع ہو گئی تھی اس نے بیان کیا کہ کس طرح وہ کم عمر ہی میں لائپزگ



کے قریب ایک جنگل میں ٹہل رہا تھا اور اپنی طبیعت کے ساتھ یہ فیصلہ کر رہا تھا کہ آیا  
 سے مدرستی فلسفے پر قائم رہنا چاہئے یا نئے نظریات کو قبول کرنا چاہئے۔ اس کی درخواست  
 کہ اپنی فطرت کے تمام پہلوؤں کی تربیت کرے اور لہجینی علوم سے واقفیت پیدا کرے،  
 اس کو لائپزگ سے باہر لے گئی۔ ایک ناگہانی مصیبت کے نازل ہونے کی وجہ سے  
 وہ اپنے شہر میں ڈاکٹر کی ڈگری حاصل نہ کر سکا۔ آلٹ ڈورف (Altdorf) میں اس نے  
 قانون میں ڈاکٹری کی سند حاصل کی اس کے بعد وہ مائنز (Mainz) چلا گیا جہاں کم عمری  
 کے باوجود اسے الکٹر کی خدمت میں ایک عہدہ مل گیا۔ وہ کئی سال تک علم قانون  
 کی اصلاح اور قوانین کی تدوین کی تجاویز میں لگا رہا اور ساتھ ہی ساتھ فلسفہ اور سائنس کا  
 مطالعہ کرتا رہا اس نے فلسفہ قانون کو مدرسیت کی جاہلیتوں سے نجات دلانے کی کوشش  
 کی اور رفتہ رفتہ مدرستی فلسفہ فطرت پر جدید طبیعیات کی بنیاد کا قائل ہوتا گیا۔ اس  
 نے بعد میں اس کا خود اقبال کیا ہے کہ کچھ عرصہ تک اسپانوزا کے پیروں کے گروہ  
 کی طرف اس نے بڑا زبردست میدان محسوس کیا۔ لیکن اس کی طبیعت میں فکر غالب  
 یہی تھا کہ کسی طرح اس نظریہ کو ثابت کیا جائے کہ میکائی طبیعیات کو برقرار رکھ کر بھی  
 فطرت کی مقصدیت کا اعتقاد صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ قدیم خیالات کے لوگوں کے خلاف  
 جن میں اس کا اُستاد یعقوب ٹومیسوس اور ہرسن کون رنگ بھی داخل ہیں بڑی سرگرمی  
 سے جدید سائنٹیفک تصورات کی حمایت کرتا رہا۔ لیکن اس نے یہ ثابت کرنے کی  
 کوشش کی کہ فطرت کا میکائی تصور الہی انتظام کے تصور کو رد کرنے کی بجائے اس کے  
 ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنے ایک چھوٹے سے رسالے میں (Confessio Nanturae)  
 (contia Atheistas) ۱۶۶۸ء اور ۱۶۷۹ء کے دوران میں اس نے یعقوب ٹومیسوس  
 کو جو خطوط لکھے ہیں ان میں یہ دو طرفہ کوشش کہ میکائینیت اور مقصدیت دونوں صحیح  
 ثابت کیا جائے بہت نمایاں ہے لائیبٹز بھی تاں تنوع یعنی دو مختلف اصولوں کا قائل  
 معلوم ہوتا ہے اور ابھی تک اُسے یہ احساس ہے کہ جن دو اصولوں کو وہ متحد کرنا چاہتا  
 ہے ان کے درمیان ایک علیحدگی ہے اس نے خود اپنے متعلق لکھا ہے کہ کپرنیکس  
 اور ڈیکارٹ کے مطالعہ سے اُسے ایسا محسوس ہوا کہ گویا وہ نئی دنیا میں آگیا ہے لیکن  
 اس کو اس کی سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ اس نئی دنیا کو قدیم دنیا کے ساتھ متحد کیا جائے



حکومت کی خدمت کے سلسلہ میں وہ پیرس گیا جہاں اُسے بہت سی نئی چیزوں کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اُس نے کچھ وقت تو یہاں عملی کاروبار میں صرف کیا اور نوئی چہارم کے سامنے فتح مصر کی ایک عجیب و غریب تجویز پیش کی تاکہ وہ جرمنی کو فتح کر لے سکے خیال سے باز آجائے۔ ان عملی امور کے علاوہ وہ ہوائے گن (Huyghen) کے زیر ہدایت وہ ریاضیات میں مہلک ہو گیا جس کا نتیجہ ہوا کہ اس نے (Differential Calculus) ایجاد کیا اس کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ کا فلسفہ بھی وہ بڑی سرگرمی سے پرہتزاز ہوا۔ اُس کا نقطہ نظر تھا اس سے وہ ایس کی تعانیف سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اُس نے اپنے خیال فلاسفی پر ایک رسالہ لکھا جس میں ایس اور گیسٹڈی کی طرح تسلسل حرکت کا دعوے پیش کیا کہ چھوٹے سے چھوٹے اجزاء میں ہر حالت میں حرکت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔ یہ تصور اس انکشاف کے ساتھ وابستہ ہے جو اُسے سال مابعد میں کیا کہ ریاضیات میں لامتناہی چھوٹی مقداروں کی کیا اہمیت ہے۔ اب سے وہ ڈیکارٹ کے استقلال حرکت کے نظریہ کا مخالف ہو گیا اور اس کی جگہ استقلال قوت کا نظریہ پیش کیا۔ نفس اور ارادہ میں اُس نے یہ فرق بتایا کہ ایک میلان جو حرکت میں تبدیل نہیں ہوتا مادہ میں وہ صرف ایک لمحہ رہ سکتا ہے لیکن روح کی زندگی میں فکر اور حافظہ کی وجہ سے اس کی ہستی اُس لمحہ سے ماوراء بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس خیال کو اس نے نہایت باسمنی طور پر اس تعقیب میں بیان کیا ہے کہ جسم یک لمحہ نفس ہے یا ایک لمبے حافظہ نفس ہے۔ اُس نے اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ جس طرح اجسام کی فعلیت حرکت پر مشتمل ہے اسی طرح ارواح کی فعلیت سعی پر مشتمل ہے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ روح کی حرکت ایک ہی نقطہ پر ہوتی ہے کیونکہ روح کا وجود گویا ایک نقطہ پر ہے لیکن جسم جگہ گھیرتا ہے۔ ان بیانات میں ہمیں لامتناہی کا دوسرا فلسفہ ملتا ہے۔ وہ انوایت سے سمجھا چھڑانا چاہتا ہے اور اسی لئے تسلسل کا نظریہ قائم کرتا ہے کہ مادہ کے لامتناہی چھوٹے اجزاء میں بھی ذہنی کوشش پائی جاتی ہے لیکن ابھی تک مادی اور نفسی پہلوؤں کا تعلق اس کے ذہن میں واضح نہیں ہے۔ سعی یا طلب کا تصور ممکن ہے کہ ان دونوں کے مابین ایک نقطہ امتداد ثابت ہو لیکن لامتناہی یہاں پر اس مبہم اشارہ سے آگے نہیں بڑھتا۔ صرف اس امر کا اس کو



یقین ہے کہ اس مسئلہ کا حل اسی طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ مظاہر کے عناصر اور اہل  
کے اساسی مفروضات کا پتہ چلایا جائے جو  
جس طرح لائبنٹز مختلف علوم میں منہمک رہا اسی طرح وہ مختلف ذہنیاتوں کے  
سربراہ اور وہ لوگوں سے تعارف حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ پیرس میں اس نے  
ہوائے گن کی صحبت حاصل کی اس سے پہلے وہ ہانس کو خط لکھتا تھا لیکن ان کے  
درمیان کسی مزید مراسلت کا پتہ نہیں چلتا۔ قیام پیرس کے دوران میں اس کی توجہ  
اسپانوزا کی طرف منطوف ہوئی جس کا دینیاتی اور سیاسی رسالہ کچھ سال پہلے شائع  
ہو چکا تھا اور جس کی اخلاقیات سے حال ہی میں ایک محد و درگاہ واقف ہوا تھا۔  
شیرن ہاؤزن جو ایک ریاضی دان اور فلسفی تھا جو اسی دائرہ کا ایک آدمی تھا اور  
جو اسپانوزا سے خط و کتابت کرنے والے لوگوں میں سے نہایت صاحب بصیرت  
شخص تھا پیرس میں لائبنٹز سے واقف ہوا اور اس کو اسپانوزا کے خیالات سے  
آشنا کیا۔ شیرن ہاؤزن نے ایک مشترک دوست کے ذریعہ سے اسپانوزا کو اطلاع  
دی کہ پیرس میں ہیں لے ایک نوجوان سے ملاقات کی ہے جو مختلف علوم کا ماہر  
ہے اور عام دینیاتی تعصبات سے آزاد ہے اس کا نام لائبنٹز ہے اور میں نے  
اس سے دوستی پیدا کر لی ہے کیونکہ وہ بھی میری طرح ارتقائے نفس میں کشتاں  
ہے اسے زندگی کا اہم ترین کام سمجھتا ہے شیرن ہاؤزن نے اپنے اس نئے دوست  
کو اس قابل سمجھا کہ اسے اسپانوزا کی اخلاقیات سے واقف کیا جائے اور اس سے  
یہ اجازت چاہی کہ یہ کتاب لائبنٹز کو دکھا دی جائے اور ساتھ ہی اس کو یہ یاد دلایا کہ  
لائبنٹز نے دینیاتی و سیاسی رسالے کے متعلق اس کو خط بھی لکھا تھا اسپانوزا نے  
جواب میں لکھا اور خطبہ کے ذریعے سے میں اس لائبنٹز سے واقف ہوں لیکن مجھے  
یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ شخص جو فرانکفرٹ میں شیر حکومت تھا فرانس کو کس طرح چلا گیا  
جہاں تک میں اس کے خطوط سے اندازہ کر سکا ہوں وہ ایک وسیع انفس شخص اور  
ہر علم کا ماہر معلوم ہوتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ابھی اس کو میری تصانیف سے واقف  
کرنا دور اندیشی سے بعید ہے۔ میں پہلے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ وہ فرانس میں کیا کر رہا ہے اور  
میں اس کا انتظار کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا دوست شیرن ہاؤزن ایک طویل ادبناہ اور اس کی



سیرت سے اچھی طرح آشنا ہونے کے بعد اس کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسپائٹوزا کو ابھی لائبنٹز پر اعتماد نہیں تھا جس کا اثر پندیر اور ہرفن پر ہوا ہونا اس کی ذہنی سیرت کے لئے خالی از قص نہیں تھا اس کی ذہنی زندگی اسپائٹوزا کی فطرت کو اپنی اور متحرک ذہنی زندگی کے بالکل برعکس تھی اسپائٹوزا کا سوئے اعتماد آخر صحیح ثابت ہوا کیونکہ اگرچہ اپنے نتائج انکار میں، اور جب کبھی وہ خالص منطقیانہ استدلال کرتا ہے اس حالت میں لائبنٹز اسپائٹوزا کے قریب ہوتا ہے لیکن اپنی بعد کی تصانیف میں وہ ہر موقع پر اس کی قافیت کرتا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کی توقع ہمیں ایسے شخص سے نہیں ہو سکتی جس کے متعلق یہ کہا گیا ہو کہ وہ عام دینیاتی تعصبات سے بالاتر ہے۔ لیکن اس زمانے میں اسے اسپائٹوزا سے تعلق پیدا کرنے کی بہت زیادہ خواہش تھی لائبنٹز پیرس میں چار سال تک رہا جہاں اس نے بہت سا وقت انٹوئن اور ٹولڈ (Antoine Arnauld) کی صحبت میں گزارا جو ایک بڑا ٹرینسنی دینیاتی اور ڈیکارٹ تائمرگم پیر تھا اس سے لائبنٹز کی اس قابلیت کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ ہر قسم کی ذہنیوں کی داد دے سکتا اور اپنی تعلیم میں ان سے فائدہ اٹھا سکتا تھا۔ اس کے بعد وہ انگلستان سے ہوتا ہوا ہالینڈ چلا گیا جہاں وہ دو ماہ تک رہا اور اس دوران میں وہ بارہا اسپائٹوزا کے ہاں آتا جاتا اور فلسفیانہ مباحث پر اس سے تبادلہ خیالات کرتا رہا۔ ان دو بزرگین عظیم کے شخصی تعلقات حال ہی میں کچھ نویافتہ تحریرات سے منکشف ہوئے ہیں۔ یہ تعلقات اس قدر گہرے ہوئے تھے کہ اسپائٹوزا کو تامل متبادلہ رفع ہو گیا اور اسپائٹوزا لائبنٹز کو اپنی اخلاقیات دکھا دی۔ لائبنٹز نے صرف ایک جگہ اپنی کتاب (Theodicea) تائید انتظام الہی، میں اسپائٹوزا سے ملاقات کا ذکر کیا ہے اور بچہ اس طرح ظاہر کیا ہے کہ گفتگو روزمرہ زندگی کے معاملات پر ہوئی اسپائٹوزا سے گہرے تعلق کا اظہار لائبنٹز کے لئے کچھ مفید نہیں ہو سکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسپائٹوزا کی وفات کے بعد اس کے دوستوں نے اس کی تصانیف میں جو خطوط شائع کئے ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہیں مختصر کر کے چھاپا ہے اور خط لکھنے والوں کے نام اکثر حذف کر دیئے گئے ہیں۔

لائبنٹز کو جو اسپائٹوزا کی تصانیف کے شائع ہونے کا بڑے ذوق و شوق



سے منتظر تھا یہ دیکھ کر بہت پریشانی ہوئی کہ خود اس کا بھی ایک خط اس کے نام کے ساتھ ان میں چھپ گیا ہے۔ اس خط کے بے ضرر ہونے کے باوجود اس کو بہت اضطراب ہوا ابھی حال ہی کے زمانہ میں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ لائبنٹز نے اسپائنوز کو بہت سے خطوط لکھے۔ اسپائنوز ایک سلسلہ افکار نے لائبنٹز پر بڑا اثر کیا خصوصاً اس سمت میں کہ لائبنٹز کو اس کے تنوعی نظریہ سے باہر نکال لیا۔ جب لائبنٹز ڈیکارٹ کے پیروں سے یہ کہتا ہے کہ نفس اور مادہ کا اختلاف اس امکان کو مانع نہیں ہوتا کہ ان دونوں کو ایک ہی واحد ہستی کے صفات تصور کیا جائے۔ تو اس میں صاف طور پر اسپائنوز کے تصورات جھلکتے نظر آتے ہیں۔ ہمارے پاس لائبنٹز کے ہاتھ کے کتبے ہوئے خلاصہ اور یادداشتیں ہیں جو اس نے پہلی مرتبہ اسپائنوز کی اخلاقیات کو پڑھ کر لکھیں۔ اس نے تین مقامات پر اعتراض کیا ہے۔ اور یہ تینوں باتیں اس کے فکر کی خصوصیت سے تعلق رکھتی ہیں پہلا اعتراض اس نے اسپائنوز کے اس دعویٰ پر کیا ہے کہ جو ہر صرف ایک ہو سکتا ہے دوسرا اعتراض اس پر کیا ہے کہ اسپائنوز اسے جو ہر فطرت میں سے تعقل اور ارادہ کو خارج کر دیا ہے اور تیسرا وہ مشہور اعتراض ہے جو اس نے علل غائیہ کے خلاف کیا۔ لائبنٹز جس طرح ڈیکارٹ اور ہابز کا پیرو نہیں تھا اسی طرح وہ اسپائنوز کے تابع نہیں تھا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنے پیروں کا ایک زبردست اثر اس پر ضرور تھا۔ اسپائنوز کے تعلق سے جو بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ لائبنٹز نے عینیت کے مفروضہ کو تسلیم کر لیا اور اسے اور ترقی دی۔ یہہ ایک نہایت درجہ غلط فہمی ہو گی کہ چونکہ لائبنٹز کثرت جوہر کا قائل تھا اس لئے اسے مفروضہ عینیت میں بھی شک تھا۔ برعکس اس کے اس کا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں نظریات کو متحد کیا جائے۔ یہہ ایک الگ بات ہے کہ وہ کہاں تک اس میں پائے جاتے ہیں۔

۱۶۷۶ء کے آخر میں لائبنٹز ہنودر کے ڈیوک کا مشیر اور کتب خانہ دار ہو گیا۔ وہ بہت سے انتظامی تاریخی اور سیاسی کاموں میں متہمک رہا۔ اور



اسکی یہ خواہش کہ زندگی کے تمام پہلوؤں میں ترقی کی جائے اس کو یہ سدھرا سلت میں مبتلا رکھتی تھی۔ ایک ہزار مختلف اشخاص سے اس کی خط و کتابت ہنودور کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ جس طرح اس کے فلسفہ کے اندر خاص خیال یہ تھا کہ باوجود کثرت افراد کے جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص حیثیت رکھتا ہے اسی مسلسل ہے جس کے اندر افراد کا باہمی تعامل ہے اسی طرح اس کی مختلف الانواع کوششوں میں ایک باطنی ربط اور تسلسل پایا جاتا ہے وہ ان چھوٹے چھوٹے اضافات اور اختلافات کے لئے ایک خاص نگاہ رکھتا تھا افراد اُبے حقیقت ہونے کے باوجود بھی جن کا مجموعہ ایک حقیقت ثابت ہو سکتا ہے اس کی ریاضیات طبیعیات اور اس کا فلسفہ سب میں اس کی یہ خصوصیت پائی جاتی ہے لیکن وہ اشیاء عالم کے باطنی ربط اور ان کے تسلسل پر بھی بہت اذور دیتا ہے۔ تاریخ کا مطالعہ اسے اس لئے دلچسپ معلوم ہوتا تھا کہ اس سے حال اور ماضی کے تعلق پر روشنی پڑتی ہے اسی قسم کی دلچسپی کی وجہ سے اس نے ایک جیسو وٹ مبلغ سے چین کے متعلق معلومات حاصل کئے۔ سائنس اور کلیسا دونوں کے نقطہ نظر کی داد دینے کی قابلیت کے ساتھ ساتھ زندگی کے عملی پہلو سے بھی وہ بے ہرہ نہیں تھا اس نے یو یوک کے علاقے میں کان کنی کو ترقی دی بہت سے دارالعلوم قائم کئے اور یہ بجز کی کہ دیروں کو سائنس کے مدارس میں تبدیل کر دیا جائے اور پہلے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیساؤں کے اتحاد کیلئے بوسوئے (Bossuet) سے نامہ ویسا کرنا رہا اور اس کے بعد نو تھری اور اصلاحی کلیساؤں کو متحد کرنے کے لئے پروٹسٹنٹ علما کو آمادہ کرنے میں کوشاں رہا۔ اس نے پطرس اعظم کے سامنے جس کا وہ بڑا مداح تھا اور جس کے ساتھ وہ کئی دفعہ گفتگو بھی کر چکا تھا، اصلاح کی تجاویز پیش کیں اور علم اللسان اور طبیعیات کی ترقی کے لئے ایک نظام العمل تجویز کیا۔ لسانیات میں اس کو ایسی بصیرت حاصل تھی اور مطالعہ لسان میں تجربہ کی اہمیت پر اس نے اس قدر زور دیا کہ میکس ملر اس کی نسبت کہتا ہے کہ اگر اس کے زمانے کے علما اس کی بات کو سمجھ سکتے



اور اس کی تائید کرتے تو علم اللسان بطور ایک استقرائی علم کے ایک صدی پیشتر قائم ہو جاتا طبق میں بھی اس کے خیالات بہت پر معنی تھے اس لئے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے ”میں تمہیں نہیں بتا سکتا کہ میں کس قدر پریشان ہوں میں سچائی کی تحقیقات کرتا ہوں پر اس نے کاغذات نکالتا ہوں اور غیر مطبوعہ دستاویزیں اکٹھی کرتا ہوں۔ بڑی تعداد میں مجھے خطوط آتے ہیں اور میں بھی بے انتہا خط لکھتا ہوں۔ ریاضیات اور فلسفے میں مجھے اس قدر نئی باتیں سوجھتی ہیں اور ادبیات کے متعلق ایسے نکات ذہن میں آتے ہیں جن کو میں کھونا نہیں چاہتا، اگرچہ پریشان ہو جاتا ہوں کہ پسند کیا کروں یا لا بہتر نہ کیجی اپنے آپ کو اس طرح کسی ایک تصنیف پر تکرار نہ کر سکا کہ وہ اس کی شخصیت اور انداز فکر کی کامل مثال ہو سکے وہ سائنس دان کی طرح ایک کتابی شخص نہیں تھا اس نے اپنے بہت سے خیالات بہت سے خطوط اور چھوٹے چھوٹے رسالوں میں لکھے ہیں جو ابھی اب تک سب طبع بھی نہیں ہوئے فلسفے پر اس کی مطبوعہ تصانیف میں سے سب سے اہم وہ ہیں جو گرباٹ (Gerhardt) کی ایڈیشن میں سات جلدوں میں شائع ہوئی ہیں لیکن بہت کچھ ابھی ہا نوور کے کتب خانہ میں باقی پڑا ہے اس شخص میں خیرت انگیز قوت عمل اور جنس خیال پائی جاتی ہے اور جس طرح اس کے نظام فلسفہ میں ہستی افراد اور دماغ میں لاجھو طریقوں سے منسکس ہوتی ہے اسی طرح وہ خود اپنے نظام کو ان مختلف نزوایا کے نگاہ سے دیکھنا چاہتا تھا جن سے اسے واسطہ پڑتا تھا ڈیسنسٹ (Jansenist) اور فولڈ سے خط و کتابت کر کے اس نے خود اپنے نظام فلسفہ میں وضاحت پیدا کی۔ اس کو قطعاً اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا کہ وہ اپنے ژینسنی دوستوں میں مقبول کرانے کے لئے اپنے فلسفہ کو مدد دیتی انداز میں دھال دے لیکن ہا نوور کی بیگم اور ملکہ پریشا کے سامنے پیش کرتے ہوئے اس نے اسی فلسفہ کو عام فہم زبان میں پیش کر دیا اور اسی طرح اپنی تعلیم کا ایک مختصر سا خاکہ پرئس یو جین کے لئے تیار کیا جو بعد میں (Monadology) کہلایا لیکن ابھی ہم لاجھو کے فلسفیانہ خیالات کے اس نقطہ ارتقا تک نہیں پہنچے جہاں وہ اپنے متعلق یہ کہہ سکے کہ اس لئے جہریشا کے اظہار کا ایک نیا انداز



پیدا کیا ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ میکائیلی طبیعیات کی حمایت پر کمر بستہ ہو گیا تھا اگرچہ وہ اسے مقصدیت کے موافق ثابت کرنا چاہتا تھا۔ پہلے پہل تو اس کی اس کوشش میں شکوک پائی جاتی تھی لیکن بعد میں ہالسن اور اسپانگورد کی پیروی میں اس کا انداز زیادہ اعلیٰ ہو گیا اس کا خیال یہ تھا کہ عصر جدید کے لوگوں نے اصلاح کو ضرورت سے زیادہ دور تک پہنچا دیا ہے کیوں کہ انھوں نے زندگی کے ہر پہلو کو مشین بنا دیا ہے لیکن ساتھ ہی اس کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ فنی مظاہر سے وابستہ مادی مظاہر کی میکائیلی توجیہ کی تردید کرنے میں لوگوں نے اپنے آپ کو سرفتضحیک بنایا ہے۔

۱۶۷۹ میں لائبنٹز اپنے ایک خط میں لکھتا ہے "آخر کار میرے بہت سے خیالات پختہ ہو گئے ہیں اور یہ میں برس کے غور و فکر کا نتیجہ ہے کیوں کہ میں نے بہت کم عمری ہی میں سوچنا شروع کر دیا تھا۔ مجھے جیسے جیسے نیا علم حاصل ہوتا گیا میں بار بار اپنے خیالات کو بدلتا رہا۔ اور کوئی بیس برس کا عرصہ ہوا ہے کہ مجھ کو یقین حاصل ہوا ان الفاظ میں ۱۶۸۵ء کی طرف اشارہ ہے۔ اس سال میں لائبنٹز نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا (Petit Disque De metathysique) بالحد طبیعیات پر ایک مختصر رسالہ جو اس نے ۱۶۸۶ء سے شروع میں آر نلڈ کو بھیجا اس رسالہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہستی افراد جو اہر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک فرد میں کائنات الہی فکر کے لا محدود پہلوؤں میں سے ایک پہلو سے منعکس ہوتی ہے۔ ہر فرد خدا کا ایک تصور ہے جو خدا کے مسلسل اشراق سے ظہور میں آیا ہے صفات حیثیہ کی طرح امتداد اور حرکت بھی مظاہر ہی میں جس چیز کو بقا اور استقلال حاصل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے اور قوت وہی چیز ہے جو جو ہر ہے۔ اس رسالے سے پہلے ۱۶۸۵ء میں اس نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اس نے یہ بتایا تھا کہ حرکت جس میں جدید نظامات فلسفہ نے ہر چیز کو تحویل کر دیا ہے خود اس کی ماہیت کی بھی اچھی طرح توجیہ نہیں ہوتی اور اس میں یہ بھی کہا گیا تھا کہ جو ہر اور عمل مرادف ہیں اور ہر قسم کی قوت اور ہر قسم کی کوشش عمل ہے۔ یہ قضیہ کہ جو ہر عامل ہوتا ہے اور ہر چیز جو عامل ہے



وہ جو ہرے غالباً لائبنٹز کے تمام فلسفے میں اہم ترین قضیہ ہے۔ اس نے اس تصوف اور خرافیت کا خاتمہ کر دیا جس کے نزدیک جوہر اشیا ہستی ساکن یا وجود غیر متغیر ہے اس کے ذریعے سے لائبنٹز مقصدیت اور میکانیٹ کو متحد کر سکا کہ وہ قوتیں جو موجودات اور مظاہر کی اصلی فطرت ہیں اور جو تمام چیزات میں قائم رہتی ہیں وہ خدا ہی کی ذات سے نافذ ہوتی اور اعلیٰ مقاصد کے حصول میں کوشاں ہوتی ہیں فطرت کے باقاعدہ ربط و تسلسل میں مداخلت کئے بغیر بلکہ خود اس کی مدد سے الہی مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ ۱۶۸۵ء کے مقابلے میں ۱۶۸۷ء سے رسالہ کی نسبت یہ ایک خاص اضافہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں موادات کی انفرادی حیثیت پر زور دیا گیا ہے اور انہیں انسانوں اور جانوروں کی ارواح کے مثالی تصور کیا گیا ہے۔ ہر انفرادی ہستی ایک عالم اصغر ہے جس کا ارتقا اپنی قوت سے اپنے قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور جو الہی قوت کا ایک مخصوص اشتراق ہے۔ یہ انفرادی ارتقا تمام دیگر افراد کے ارتقا کے موافق واقع ہوتا ہے کیونکہ سب کا ماخذ مشترک ہے۔ لائبنٹز کا نظام بس یہی پرکمل ہو جاتا ہے یہ فلسفہ پہلے (Journal des Savants) مجلہ ملیاں ایک سسٹیم ایک سالہ کی صورت میں شائع ہوا (Systeire nouveau de la nature et de la communication

des substances) لیکن ۱۶۹۶ء سے پہلے اس نے

مواد کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ یہ کھٹا مشکل ہے کہ اس نے یہ اصطلاح بردو سے لی کیونکہ تاریخ سے اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ بردو نے براہ راست لائبنٹز پر کوئی اثر کیا ہو اگرچہ ان کے بہت سے تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے اغلب یہ ہے جیسا کہ حال ہی میں کسی نے کہا ہے کہ اس نے فون ہلمونٹ (Van Helmont) اصغر سے یہ اصطلاح لی جو جوہری اور کیمیادان تھا اور اسی اصطلاح

کے استعمال سے کیمیا پر عرصہ پیشتر لائبنٹز نے اس سے راہ در پائی کیا تھا لائبنٹز جو ہر کی تعریف پر قائم رہا کہ جوہر وہ ہے جو مسلسل عمل کرے اپنے نظام کی تکمیل کے لیے بھی وہ اپنے تصورات کو نہایت وضاحت کے ساتھ مرتب کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ اس کی وسعت مراسلت و ملاقات اس کے لئے



بہت سے مواقع پیدا کرتی تھی ۱۷۱۷ء میں دانتا کے دوران قیام میں اس نے پرنس یوجین کے لئے اپنے نظریہ مونادات کا ایک خلاصہ لکھا جو اس کی وفات کے بعد مونادیات (Monadology) کے نام سے شائع ہوا۔ اپنے زمانہ کے میلانا سے بھی وہ فاضل نہیں تھا۔ دوسرے برادر وہ مفکرین سے اس کی بحث جاری رہی ہے وہ نہایت ادب و اخلاق سے نیا ہٹا رہا اپنی کتاب مضامین جدیدہ (Nouveaux Saessais) میں اس نے لاک پر جو تنقید کی ہے کہ وہ تمام علم تجربہ سے اخذ کرنا چاہتا ہے اس میں نہایت تخریسی پائی جاتی ہے اور اس نے ہستی کشاعرہ کی مخصوص فطرت اور اس کے باطنی میلانات کی اہمیت پر جو زور دیا ہے وہ اس زمانہ میں بھی سبق آموز ہے۔ چونکہ لائبٹزر کی تصنیف کے ختم ہونے سے پہلے ہی لاک کا انتقال ہو گیا اس لئے لائبٹزر نے اسے چھاپنے سے انکار کیا۔ اس لئے فلسفیانہ مباحث پر اس کا وہ اثر نہ ہوا جو یقیناً اس کے چھاپ دیئے سے ہوتا۔ اس کی کتاب ۱۷۶۵ء سے پہلے شائع نہیں ہوئی دوسرے اسعاصر جس کے خلاف لائبٹزر قلم اٹھانے پر مجبور ہوا پیریریل Pierre Bazle نے اکثر اہل دینیات اور فلاسفہ کی اس کوشش پر اعتراض کیا تھا کہ وہ کائنات کے اندر اخلاق اور طبیعی نقائص کو خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی مشیت کے موافق ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کی اصلی حالت کو مد نظر رکھتے ہوئے دو متخالف ہستیوں کو تسلیم کرنا جن میں سے ایک خیر ہے اور ایک شر بہت زیادہ قرین صواب ہے اس کے جواب میں لائبٹزر نے ۱۷۱۰ء میں "محایات انتظام الہی" Theodicae تصنیف کی جس میں اس نے دینیات اور فلسفہ کی موافقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس دعویٰ کو قائم کرنا چاہا کہ موجودہ کائنات تمام ممکن عالموں سے بہتر عالم ہے۔ یہ لائبٹزر کی سب سے ادنیٰ تصنیف ہے اس میں خواہ مخواہ کی حجت باقی کی ہے اس کے دلائل بے ربط سہم اور عامیانہ ہیں کسی اور تصنیف میں اس نے عام خیالات سے اس قدر مطابقت ہونے کی کوشش نہیں کی اور ایسے تصورات پیش نہیں کیے جن کی اس کے نظام میں کوئی سوز و دلچسپی نہیں یہ ایک بدقسمتی تھی کہ اٹھارہویں صدی میں لائبٹزر کو اسی تصنیف سے شہرت حاصل ہوئی اس کے مضامین جدیدہ ہنودور کے



کتب خانہ میں طاق نسیان پر دھرے رہے اور اس کے عظیم الشان اور طبع زاد  
 چھوٹے رسالے جو مجلات میں چھپے تھے اور جن میں اس نے اپنے اساسی تصورات  
 کو بیان کیا تھا صرف چند لوگوں کو اُن تک رسائی تھی جو  
 اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبنٹز نے مذہب اور فلسفہ کو متحد کرنے کی کوشش  
 سچے دل سے کی۔ یہ خیال آغاز شباب سے شروع ہو کر تمام عمر اس کی طبیعت  
 میں جاگزیں رہا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ صحیح معنوں میں مذہبی طبیعت کا شخص نہیں  
 تھا۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ اعتقادات کے اختلافات کی  
 کچھ اہمیت نہیں سمجھتا تھا۔ حقیقت میں جس چیز سے اس کو دلچسپی تھی وہ فطری مذہب  
 تھا کہ مذہب مردوجہ۔ انفرادی اور انتیاری خصوصیات سے اس کو اس قدر  
 دلچسپی تھی کہ وہ بڑی خوشی سے اور بڑی آسانی سے مختلف مذاہب سے واقفیت  
 حاصل کر لیتا تھا۔ اور انفرادی خصوصیات و مساعی کے توافق نہ اس کو ایسا  
 ایمان تھا کہ اُس نے متخالف کلیساؤں میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی  
 لیکن پوسوے اور اسپینسر جیسے لوگ اس کی اس خواہش کی داد نہیں دے سکتے  
 تھے۔ کیونکہ انھیں اپنے سے مختلف فرقوں میں کوئی بات جائز معلوم نہیں ہوتی  
 تھی۔ آرنلڈ نے اس کو نصیحت کی کہ وہ اشیاء کے باہمی روابط پر تخیلات قائم کرنا  
 ترک کر دے اور دین حقہ کی طرف رجوع کرے۔ لائبنٹز دو بھائیوں کی کہانی بیان  
 کیا کرتا تھا جس سے لائبنٹز کی طبیعت کا پتہ چلتا ہے۔ ایک بھائی کیتھولک ہو گیا  
 تھا اور وہ اپنے دوسرے بھائی کو جو پروٹسٹنٹ تھا اپنے فرین میں لانے کی کوشش  
 میں لگا رہتا تھا۔ پروٹسٹنٹ بھائی اسی طرح کیتھولک بھائی کو تبدیل مذہب کر کے  
 اپنے دین میں داخل ہونے کی ہدایت کرتا رہتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک  
 نے دوسرے کو قائل کر دیا اور خدا نے اُن کے صدق و سرگرمی کے طفیل اُن  
 دونوں کو بخش دیا۔ لائبنٹز مونا دات کی باطنی کوشش اور طبیعی قوت کو اہم سمجھتا  
 تھا۔ ہر مونا دکی انفرادی کوشش جس کو وہ غلطی سے صداقت کا داعیہ راستہ سمجھتا  
 ہے لائبنٹز کے لئے اتنی اہم نہیں تھی لائبنٹز کائنات کے اندر موافقت کی کا قائل  
 تھا کہ وہ مستقبل کی منتظر نہیں ہے بلکہ تمام نفوس میں پائی جاتی ہے بشرطیکہ ان کو



اس کا احساس ہو جائے۔ وہ بہت سی کتابوں کا مطالعہ کرتا تھا اور ہر کتاب میں اس کو کوئی نہ کوئی کچھ اور حکمت آموز بات مل جاتی تھی۔ اور چونکہ وہ اس کو اچھی طرح جانتا تھا کہ مختلف زوایائے نگاہ سے چیزیں کس قدر مختلف معلوم ہوتی ہیں اس لئے باوجود اس کے کہ کسی خیال سے متفق نہ ہو وہ اس کی حمایت اور اعتراف کے لئے تیار ہو جاتا تھا۔ وہ مختلف قسم کے لوگوں سے ان کے مذاق کے موافق گفتگو کر سکتا تھا۔ وہ ہونا دات کو اد لئے درجے کی ہستیوں میں بھی تسلیم کرتا تھا۔ وہ جانوروں کو ہلاک کر لئے سے اس قدر پرہیز کرتا تھا کہ جب وہ خوراک دین میں کسی کڑے کا سوائے نہ کر سکتا تو اس کو ہمیشہ اسی پتے پر پھر کھ دیتا جہاں سے اسے اٹھایا تھا۔ وہ نہایت حلیم اور خوش مزاج تھا جذبات کے پہچانات سے بڑھتا تھا ہمیشہ غور و فکر اور مطالعہ میں مصروف رہا اور اسی ذوق میں تمام عمر بسر کی۔ عمر کے آخری سالوں میں وہ خلوت گریں ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے مشاغل سے کبھی فرصت نہ ملی کہ میں شادی کرتا یہاں تک کہ اس کا زمانہ گزر گیا۔ ایک زمانہ تھا کہ وہ ہانوری دربار میں مقرب تھا اور یہاں تک قتل کی کہ عدالت کا شیخ خاص ہو گیا لیکن آخری زمانے میں اپنے شاہی سرپرست کے انتقال کے بعد اس کو کسی قدر بے عزتی کا سماں دیکھنا پڑا پادری اور عوام الناس کو اسکی راسخ الاعتقاد پریشہ تھا کیونکہ وہ گرجا میں عبادت کے لئے نہیں جاتا تھا۔ روزمرہ کی جرمن زبان میں لوگ اسے 'Lovenix' یعنی بے دین کہتے تھے سیکلہ میں اس نے وفات پائی اور بہت لوگ اس کے جنازے میں شریک ہوئے اس کا مقولہ تھا کہ "مہر ساعست کے ضائع ہونے سے ایک جزو حیات فنا ہو جاتا ہے" یہ مقولہ اس کے صندوق لاش پر لکھا گیا جس کے ساتھ اس کی دلپسند علامت ناگ و دم مثبت کی گئی جس کے ساتھ یہ الفاظ درج تھے (Inclinate Esurget)۔

### نظریہ ہونا دات

لائبنٹز کے فلسفہ کے تاریخی ارتقا پر غور کر چکنے کے بعد اب ہم اسکی اسد لالی



تشریح کریں گے۔ یہ تشریح اس کی خاص طور پر مفصل ذیل تصانیف پر مبنی ہوگی :

(Discours de la Metaphysique 1685)

(Systeme nouveau 1695)

(Lettre à Basnage 1698), (De ipsa natura 1698)

(Monadologie 1714)

لیکن ان کے ساتھ بہت سے خطا اور چھوٹے چھوٹے رسالوں کو بھی نظر رکھنا پڑیگا۔ لائبنٹز نے اپنے فلسفے کی بنیاد طبیعیات کے اساسی اصولوں کی تحلیل پر رکھی وہ ان اصولوں کو ہالسن اور سپانوزا کی طرح بے تکلف تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک وہ اور زیادہ اساسی مقدمات سے مشتق ہیں طبیعیات کی اصل بنیاد مابعد الطبیعیات ہے ہمارے لئے غور طلب بات یہی ہے کہ لائبنٹز کس طرح طبیعیات سے مابعد الطبیعیات کی طرف عبور کرتا ہے۔

لائبنٹز جدید سائنس کی اس کوشش سے بالکل متفق ہے کہ فطرت کے ہر منظر کو حرکت میں تحلیل کیا جائے۔ لیکن ایک حکیم کی حیثیت سے وہ سوال کرتا ہے کہ جو حرکت کی حقیقت اور اس کی علت کیا ہے تمام حرکت اضافی ہوتی ہے کسی شے کو ایک سمت میں متحرک سمجھنا کسی ایک زاویہ نگاہ پر موقوف ہے اصل حقیقت حرکت نہیں بلکہ وہ قوت ہے جو حرکت کی علت ہے اور جو حرکت کے نہ ہونے پر بھی باقی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کے پیرو جو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کائنات میں حرکت کی مفاد ہمیشہ مستقل رہتی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت سکون میں اور سکون حرکت میں تبدیل ہو جاتا ہے، ان کو تسلسل کے انقطاع کا قائل ہونا پڑتا ہے کہ چونکہ حرکت سے سکون اور سکون سے حرکت کی طرف عبور قابل توجیہ نہیں صرف قوت کے تصور کے ذریعے سے جسے میلان یا ارادہ بھی کہہ سکتے ہیں ہم ربط و تسلسل کو قائم رکھ سکتے ہیں اس لحاظ سے حرکت سکون کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے دونوں قوت کی مظہری مختلف صورتیں ہیں جس چیز کو استقلال و بقا حاصل ہے وہ قوت ہے سکون مطلق کا کوئی وجود نہیں قلیل سے قلیل وقت کے لئے بھی جو تصور کر سکیں کوئی جسم ایک نقطے پر قائم نہیں رہتا اگر ہم پوچھیں کہ اس قوت کی مائیت کیا ہے تو لائبنٹز اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ موجودہ حالت اشیا



میں وہ چیز جو مستقبل میں تبدیل پیدا کرتی ہے وہی قوت ہے۔ اصل وجود اسی شے کا ہے لائبنٹس اپنے زمانے کے نظریہ ذرات کی تنقید سے بھی اس تصور پر پہنچا اگر سخت اور ناقابل شکست ذرات کی ہستی کو تسلیم کیا جائے تو یہ بقا جسے قوت اور تسلسل کے متناقض ہو گا کیونکہ ذروں کے ہر تصادم پر قوت منتشر اور ضائع ہو جائیگی لہذا ذرات کو لچک دار تسلیم کرنا پڑیگا جس کے معنی یہ ہونگے کہ ان کے اجزا ہو سکتے ہیں اس لئے مطلق ذرے کے تصور میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہو جائیگا کہ ہستی اور حقیقت ہر جگہ موجود ہے۔ لائبنٹس اپنے ایک خط میں کہتا ہے۔ ”ذرات ہماری قوت متحیلہ کے ضعف کا نتیجہ ہیں جو ہمیں ٹھیک کر آرام لینا چاہتی ہے اور تقسیم و تحلیل کو جلدی سے ختم کر دیتی ہے۔“ سٹوس اور سیال چیزوں کا فرق بھی حرکت کی طرح اضافی ہے۔ اس نقطہ نظر سے بھی صرف قوت ہی اصل حقیقت ہے۔

اسی خیال کو لائبنٹس نے اپنے زمانہ کی زبان میں یوں ادا کیا کہ قوت جوہر ہے اور تمام جوہر قوت ہے دوسری طرف کا تصور قانون کے تصور کے ساتھ بہت قریبی رشتہ رکھتا ہے۔ کیونکہ قوت اشیاء کی وہ مخصوص کیفیت ہے جس کی وجہ سے مستقبل میں ان کے اندر تغیرات واقع ہونگے۔ اس لحاظ سے تمام تغیرات کا قانون سے مراد ہونا تصور قوت کے تمام اطلاقات کے لئے شرط مقدم ہے اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قانون دلیل کافی جو یہ کہتا ہے کہ ہر شے کی ایک وجہ ہے حقیقت میں لائبنٹس کے تمام فلسفہ کا اساسی اصول ہے اگرچہ خود اس نے بہت بعد کی تصانیف میں اسے بطور ایک اصول اولیہ کے واضح طور پر مرتب کیا۔ اس اصول کی وضاحت حمایت انتظام الہی اور مونا دیات میں پائی جاتی ہے لائبنٹس کے فلسفہ میں اس تصور قانون کے ساتھ ایک اور اساسی تصور بھی وابستہ ہے یعنی انفرادیت کیونکہ انفرادیت سے اس کے نزدیک وہ قانون مراد ہے جس کے مطابق کسی ایک وجود کی حالت میں تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ ہر انفرادی ہستی کا ایک اپنا مخصوص قاعدہ ہے جس طرح ریاضی میں ایک باقاعدہ سلسلہ کی پہلی کڑیاں معلوم ہو جانے کے بعد اس کی بعد کی کڑیاں بھی معلوم ہو سکتی ہیں یہی حال ایک انفرادی ہستی کے



باطنی تغیرات کا ہے۔ انہیں تغیرات کے قانون تواری پر انفرادیت متعل ہے۔ مقالہ  
 مابعد الطبیعیات میں جس میں لائبنٹز نے سب سے پہلے انفرادی جوہر کا تصور پیش کیا  
 وہ جوہر اور اس کی تغیر حیثیتوں کی نسبت کو اس نسبت سے تشبیہ دیتا ہے جو ایک  
 قضیہ منطقی میں موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے جس طرح ایک منطقی قضیہ میں  
 اگر اس کے موضوع کے متعلق کامل علم حاصل ہو جائے تو اس کے محمول کا علم بھی  
 اس میں داخل ہوتا ہے اسی طرح جو شخص ایک جزئی انفرادی صاحب ارادہ ہستی کی  
 ماہیت سے واقف ہو گیا ہے وہ اس علم سے اس کی تمام متغیر حالتوں کا استخراج  
 کر سکتا ہے۔ یہ تغیرات مسلسل ہوتے ہیں کیونکہ ہر تغیر کی علت تغیر ماقبل میں پائی  
 جاتی ہے۔ اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ ہر جوہر بذات خود ایک عالم ہے جو اپنے  
 اندرونی محرکات سے ارتقا پاتا ہے اور اپنی مخصوص باطنی زندگی رکھتا ہے۔ اس  
 قسم کے انفرادی جوہر کی آفرینش یا فنا صرف ایک معجزہ سے واقع ہو سکتی ہے۔  
 ہر جوہر کا اپنا ذاتی قانون ہے جو تمام دیگر جوہر سے مختلف ہے۔ اگر لائبنٹز سے  
 یہ سوال کیا جائے کہ ہستی حقیقی یا جوہر لازماً انفرادی کیوں ہو تو اس کا جواب یہ ہے  
 کہ صرف احادیثی انفرادی ہستیاں موجود ہو سکتی ہیں وہ ڈیکارٹ کے پیروں پر متوقف  
 ہوتا ہے کیونکہ وہ نہ صرف حرکت کو حقیقت مطلقہ سمجھتے ہیں بلکہ امتداد کو بھی ایک مستقل  
 حقیقت یعنی ہر قرار دیتے ہیں۔ بہت پیشتر کے زمانہ میں جب وہ اسپاٹنوز کی  
 اخلاقیات پر یادداشتیں لکھ رہا تھا وہ کہتا ہے اجسام کا جوہر ہونا یقینی نہیں ہے  
 لیکن ارواح کی کیفیت ان سے مختلف ہے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس  
 وقت اس کا خیال کس سمت میں ترقی کر رہا تھا اس کی بعد کی تصانیف میں مفصل  
 ذیل سلسلہ خیال بار بار مختلف صورتوں میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ کہ امتداد  
 کے لئے شے ممتد کے وجود کا قائل ہونا لازمی ہے۔ امتداد کے مفہوم میں کثرت  
 ترکیب اور اجتماع داخل ہیں لیکن مجموعہ کی فطرت کا مدار اس کے اجزاء کی فطرت  
 پر منحصر ہے۔ اصل حقیقت اجتماع میں نہیں ہے بلکہ ان احاد یا عناصر میں ہے  
 جن سے وہ مرکب ہیں۔ اگر مطلقاً بسیط جوہر کا وجود نہ ہو تو کوئی حقیقت موجود  
 نہیں ہو سکتی لیکن اگر مادہ ممتد کو حقیقی سمجھا جائے تو اس میں یہ مشکل پڑتی ہے کہ



قانون تسلسل کے مطابق وہ غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہو گا صحیح اکائیاں مادی اور مستند نہیں ہو سکتیں لیکن دوسری طرف یوں بھی کہنا ٹریگیا کہ اگر مطلق اکائیوں کا وجود ہی نہ ہو تو مادہ ایک صورت محض ہو گا جس کی کوئی حقیقت نہیں صرف ایک مطلقاً بسیط اور لایتجزی چیز جو ہر ہو سکتی ہے لیکن ایسی چیز مادی نہیں ہوگی کہ

اب پیشتر اس کے کہ ہم یہ دریافت کریں کہ اس جوہر کی کیا ماہیت ہے ایک اور اہم تعریف کی طرف توجہ دلانا لازمی ہے۔ لائبنٹز نے اپنا فلسفہ طبیعیات کے اساسی مفروضات سے شروع کیا جن میں سے استقلال قوت کے اصول کو اہم ترین سمجھتا تھا۔ وہ اس اصول کو تمام قوانین فطرت کی اساس گردانتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک قوانین فطرت کی اس اساس کی توجیہ صرف دلیل مقصدی سے ہو سکتی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ کائنات میں مقدار قوت محفوظ اور مستقل رہے۔ اس لازم کی وجہ یہ ہے کہ کائنات الہی حکمت اور انتظام سے چلتی ہے۔ میکینیت کی پہلی دلیل ممکنہ یا اصول اولیہ کا مواد علیت غائی پر ہے۔ لائبنٹز نے پاپن (Papin) کے خلاف جو رسالہ لکھا (De Legibus Naturae) اس میں وہ اس خیال کو منسوخ ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے علت اور معلول ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہونے چاہئیں ان کا متناہی ہونا لازمی ہے اگر معلول کے اندر علت سے کچھ زیادہ ہو تو اس سے حرکت دیا کی پیدا ہو جائیگی۔ اور اگر معلول میں علت سے کچھ کم ہو تو وہی علت کسی دوسری بار پیدا ہو سکے گی فطرت کو متواتر زوال آنا چاہیگا۔ اور وہ مسلسل اپنے کمال سے گرتی جائیگی۔ یہ دونوں باتیں الہی حکمت اور عدم تغیر کے خلاف ہیں ان دونوں امکانات کو خارج کر کے تیسرا امکان بھی باقی رہ جاتا ہے کہ فطرت میں علت اور معلول مساوی ہوتے ہیں۔ اس اصول کی توجیہ خالص ریاضی یا میکینیت سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے دلیل غائی کی ضرورت ہے کہ

انفرادی ہستیوں میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان میں صرف یہی نہیں ہے کہ ہر وقت ایک نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے بلکہ ان کے ارتقا کا قانون یہ ہے کہ وہ ناقص سے کامل کی طرف ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ ان میں علت اور معلول کا تعلق ذریعہ اور مقصد کے تعلق کے مرادف ہے۔ ہستی اپنی



اصلیت میں اس طرح مرتب ہے کہ خالص میکائی قوانین، عدل اور محبت کے تقاضے کو پورا کرتے ہیں ہر فرد کی مخصوص فطرت کے باطنی آئین میں یہ دونوں قوانین متحد ہوتے ہیں۔ استقلال قوت کا اصول لائبنز کی طبیعت میں اس قدر جاگزیں ہے کہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ مقصدیت کے نقطہ نظر سے، مقدار قوت کا صرف استقلال ہی کافی نہیں ہو سکتا اس کے لئے قوت کو اس طرح باقی رہنا چاہئے کہ وہ زندگی کی ممد اور اس کے مسلسل ارتقاء کی معاون ہو لیکن اس خیال کی اہمیت جدید تحقیقات سے پہلے واضح نہیں تھی

اگرچہ لائبنز فطرت کے میکائی تصور کے لئے ایک مقصدی اسس قائم کرتا ہے لیکن اسکی یہ غرض ہرگز نہیں کہ وہ بارہ مظاہر فطرت کی توجہ میں علل غائبہ کو داخل کر دے۔ یا مخصوص مقاصد اور قواعد باطنیہ کے ذریعہ سے انکی توجہ کرے جو نباتات پر استقلال کرتے ہوئے ہمارے طریقہ خالص میکائی ہونا چاہئے صرف میکائیت کو ہمیشہ مجموعی یا اسکے اصول اولیہ کو ہم مقصدیت کے نقطہ نظر سے سمجھ سکتے ہیں فطرت کا میکائی ربط ہاں اور سبباً سکون کی طرح لائبنز کے تمام فلسفے کا نقطہ آغاز ہے۔

فرد سطل جسے لائبنز اصل حقیقت سمجھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام سونا د ہے یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی اکائی یا وحدت کے ہیں اس لئے اس حد سے ہستی نے صرف صوری پہلو کی تعبیر ہوتی ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ یہ فردی وحدت جس کی اندرونی مشیتیں اپنے مخصوص قانون کے ماتحت ارتقاء پاتی ہیں اپنی حقیقی اور مابہت میں کیا ہے تو لائبنز کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کو اپنے اندر وح کے حامل تصور کرنا پڑے گا مقالے میں اس لئے یہ بات صاف طور پر نہیں کہی لیکن بعد میں اروئلڈ سے دوران مراسلت میں ایک خط میں مفصلہ ذیل اقتباس ملتا ہے جو ہری وحدت طرف مکمل ناقابل تقسیم اور فطری ذرائع سے ناقابل فنا ہستی میں ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے تصور میں ہر وہ جزو داخل ہے جو کسی طرح سے بھی اس سے متعلق یا اس پر حال ہو سکے۔ یہ سب باتیں کسی شکل یا حرکت میں نہیں پائی جاتیں ان کا وجود صرف ایک ایسی روح یا جوہر میں ہو سکتا ہے جو ہمارے انا کی طرح ہو۔ (اروئلڈ کے نام ایک خط لائبنز سے) یہاں پر معروضی یا خارجی تحلیل کو نفسی تحلیل سے مکمل کیا گیا ہے۔ ہمیں اپنی ذات کے



مشابہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری کچھ اندرونی حالتیں، احساسات تاثرات اور افکار و خیروں جو بدلتی رہتی ہیں اور ہمارے اندر کچھ محرک یا خواہش ہوتی ہے جو ہمیں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نفسی تحلیل کے ذریعے سے بطریق مماثلت ہمیں مونا دات کی فطرت کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے تاکہ اس روح صرف ایک مونا دات ہے لیکن نہیں یہ سمجھنے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم فطرت میں اسکیلے میں قانون تسلسل کے لحاظ سے جس سے مطابقت فطرت کے مسلسل اور تدریجی نظام میں کہیں کوئی حسرت یا شکست نہیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس قسم کی ہستی سے ہم اپنے اندر واقف ہیں اس طرح کی بے شمار ہستیاں مختلف مدارج حیات میں پائی جاتی ہیں قانون مماثلت کی رو سے ہمیں ہر جگہ اسی اصول کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے کہ دوسری ہستیاں بھی ہماری ہی طرح کی ہیں قانون مماثلت جس کی رو سے تمام ہستیاں ہم سے صرف درجات میں مختلف ہیں لائنیں طے کے نزدیک قانون تسلسل ہی کی ایک خاص صورت ہے اور اس کی طرح اصول دلیل کفنی سے ماخوذ ہے۔ اگر ہم اس کے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ہستی کو زندہ نہ سمجھیں تو یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا کہ احساس اور شعور کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں جس طرح کارٹیزینوں کے لئے حرکت کی آفرینش اس لئے ناقابل فہم تھی کہ وہ قوت کو نظر انداز کر دیتے تھے اسی لئے ابتداء شعور بھی ان کے لئے ایک معنی غلطی کیونکہ نفس زندگی کی مقابلتا غیر واضح صورتیں ان کی نگاہ میں نہیں تھیں اور انہوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ محرکات اور سماعی کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں جن میں صرف اعلیٰ مدارج حیات میں واضح شعور پیدا ہوتا ہے۔ ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ واضح شعور حالتیں تاریک غیر شعوری حالتوں سے بدلتی رہتی ہیں اسی مماثلت سے ہمیں یہ قیاس کرنا چاہئے کہ مونا دات بھی تاریکی اور وضاحت کے مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں، کچھ سو رہے ہیں۔ کچھ خواب کی سی حالت میں ہیں اور کچھ کم و بیش بیدار ہیں یہ قیاس ہم نے فطرت کی ہم وجودی سے قائم کیا ہے۔ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ احساس اور ارادہ کے ملکات صرف مادے کے اسی حصے کو عطا کئے گئے ہیں جس سے انسانی اجسام بنتے ہیں ادنیٰ مدارج حیات میں بھی اس کے شامل ملکات موجود ہونگے خواہ ہم انہیں روح کہیں یا نہ کہیں مٹی سے بنا۔ کے ایک خط میں لائنیں تسلسل کے اس



اطلاق کو اشیا فطری کا اصول عظیم قرار دیتا ہے۔  
 لائبنٹز مشہور ہی طور پر وہی راستہ اختیار کرتا ہے جو تمام خرافات تخیلی نظامات  
 نے اس مفروضہ کو قائم کرنے کے لئے قائم کیا تھا کہ ہستی میں ردحیت حکمراں ہے۔ اس  
 نے بڑی وضاحت سے اس بحث کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں سے ہر قسم کی مابعد الطبیعیاتی  
 تصویریت کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں یہ خیال اس کا رہنما ہے کہ ہستی پوری طرح  
 قابل فہم ہے۔ اس مفروضہ سے تمام ہستی کا تسلسل اور تمام ہستیوں کی ہم سے مماثلت  
 لازم آتی ہے۔ اس کے ارتقائے فکر میں ایک ایسا نقطہ تھا جس سے اس کا فلسفہ ایک  
 دوسری سمت میں پڑ گیا اس کے دریافت کرنے کی کوشش نے کہ مادی مذاہب  
 میں حقیقی وجود کس شے کا ہے اس کے فلسفہ کی تعمیر مادی مظاہر کی تحلیل پر قائم کر دی  
 لیکن جب اس کو یقین ہو گیا کہ صرف کم و بیش واضح یا غیر واضح تصورات رکھنے والی  
 ہستیاں ہی حقیقی وجود رکھتی ہیں تو مادہ اس کے لئے محض ایک ظاہری صورت رہ گیا  
 اجسام کا وجود محض ایک حسی منظر ہے لیکن جو اس میں اس امر میں کوئی دھوکا نہیں  
 دیتے جس طرح یہ بھی بالکل دھوکا نہیں ہے کہ میں سورج زمین کے گرد گھومتا ہوا معلوم  
 ہوتا ہے مظاہر کے روابط جہاں تک قوانین کے تحت میں ہیں اس حد تک مظاہر بھی  
 حقیقی ہیں۔ ان کا قانون تو الی ہمارے لئے ان کی حقیقت کی علالت ہے لیکن یہ قانون  
 ہمیں اس پر مجبور نہیں کرتا کہ ہم مونا دات اور ان کے تصورات کے اسو کسی اور چیز  
 کے وجود کے بھی قائل ہوں۔ اس نقطہ پر لائبنٹز ایک بالکل نیا سلسلہ تحقیق شروع کر سکتا  
 تھا۔ یعنی اس بات کا امتحان کرنا کہ خالص نفسی نقطہ نظر سے یہ فرض کر کے کہ دنیا محض  
 تصورات کی صورت میں موجود ہے آیا ہم انہیں نتائج تک نہیں پہنچ سکتے ہیں جو اس خارجی  
 طریقے سے حاصل ہوتے ہیں جس پر لائبنٹز پہلے چل چکا تھا۔ لیکن اس نئی تحقیق کے میدان  
 میں اس نے قدم نہیں رکھا۔ اور جب بڑھاپے میں اس نے سنا کہ برکلی اس قسم کی  
 کوشش کر رہا ہے تو یہ بات اس کو لظاہر متناقض معلوم ہوئی دیکھو اس کا خط ۱۵ مارچ ۱۷۰۲ء  
 کا تحریر کردہ جو اس نے دے بوسے کو لکھا۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ لائبنٹز کو  
 بھی واضح طور پر اس کا احساس نہیں ہوا کہ کسی شے کی ظاہری صورت اور اس  
 شے کے دیکھنے والے کے لئے اس کی صورت میں کیا فرق ہے۔ منظر کے تصویر میں



یہ دونوں باتیں داخل ہو سکتی ہیں۔ لائبرٹز منظرِ شے سے شروع کرتا ہے اور منظرِ رائے  
مدرک پر ختم کرتا ہے۔ جب وہ جوہر کو قوت اور انفرادی وحدت ثابت کر چکا تو قانون  
محاکمات کے مطابق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کا جوہر فعلیت مستورہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ  
آخری مفروضہ اس کے سلسلہ افکار کی آخری کڑی ہے اس لیے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے کیوں  
اس کے تمام نتائج اذہن نہیں کئے لائبرٹز پیشادی منظرِ ہر کواشیاء کے ہر خارجی نظام کا اظہار سمجھتا رہا۔  
قانون تسلسل کی وجہ سے مادی دنیا کی تمام اشیاء میں باہمی تعامل ہے۔ کائنات کے  
ایک حصہ کے تغیرات تمام دیگر حصوں پر عمل کرتے ہیں اس سے وہ یہ نتیجہ لگاتا ہے  
کہ ہر مونا دکم و بیش واضح طور پر تمام کائنات کو اپنے اندر منعکس کرتا ہے کیونکہ طبیعی کائنات  
کا ہر نقطہ ہر تغیر سے اثر قبول کرتا ہے جو تمام کائنات میں کہیں بھی ہوا ہو۔ مونا دات کی  
کثرت کے نظریہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لائبرٹز کا فلسفہ خالص نفسی نقطہ نظر پر قائم نہیں  
رہا کیونکہ وہ اگر نفسیت کے اندر ہی رہتا تو وہ صرف ایک مونا دات اور اس کے تصورات  
کا قائل ہو سکتا تھا۔ لائبرٹز کی تمام مابعد الطبیعیاتی تصورات قانون محاکمات کے اطلاق  
سے پیدا ہوتی ہے جس سے وہ فرض کرتا ہے کہ میرے جیسے اور بھی شعور کے مرکز  
ہیں۔

سوامر ڈام لوئے ون ہاک اور بعض دوسرے محققین نے نور دین کے ذریعے  
سے بعض چھوٹے لمعے اور بعض در یافت کئے تھے۔ لائبرٹز نے ان کی تحقیقات کو اپنے  
مفروضہ کی تجربی تائید خیال کیا کہ مظاہر بے جان مادہ میں بھی قوت زندگی اور روح  
موجود ہے، عضوی زندگی کے عالم میں نہایت ہی چوٹی ہستیوں کا انکشاف ہوا اور وہ خود  
نہایت ہی قلیل مقداروں کے عالم کو دریافت کر چکا تھا جیسا کہ اس نے اپنے فلسفہ میں  
یہ دعویٰ کیا تھا کہ بظاہر بیکرنگ اور بے اعصاب مادہ میں بھی چوٹی انفرادی ہستیاں پائی  
جاتی ہیں اشیاء کا پیدا یا نابود ہونا پیدائش اور موت اس کے لئے محض مظاہر تھے  
جو مونا دات کے اندرونی انقباض و انشراح یا ان کے تاریک یا ستیہر ہونے کو ظاہر  
کرتے ہیں۔ جوں جوں وہ لامحدود مدارج حیات سے واقف ہوتا گیا ہستی کے اندر  
مطلق غلیظ اور حقیقی فروق امتیازات اس کے لئے سدوم ہوتے گئے۔ لائبرٹز نے  
بعد میں جو کچھ لکھا ہے اس میں وہ اپنے معاصرین مذکورہ بالا حکمائے حیاتیات کا بڑے



ذوق و شوق سے ذکر کرتا ہے کہ

اپنے مونا دات کے تصور کی وجہ سے لائبرٹ اسپانوزا کے بالکل مخالف معلوم ہوتا ہے۔ اسپانوزا کے نزدیک صرف ایک واحد جوہر پایا جاتا ہے اور افراد کا اُس سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا موجوں کا سمندر سے لیکن لائبرٹ کے ہاں لاتعداد انفرادی قوتیں اصل حقیقت ہیں جن میں سے ہر ایک قوت اپنے مخصوص قانون کے مطابق عمل کرتی ہے اور ان کے تمام اثرات اپنی اپنی مخصوص سیرتوں سے مرتب ہوتے ہیں لائبرٹ نے خود بھی اسپانوزا سے اپنے اس اختلاف کا جابجا ذکر کیا ہے اور اس کا نتیجہ واضح بیان اُس کے ایک خط میں ملتا ہے جو اُس نے ۱۴۱۷ء میں جوہر گوے کو لکھا۔ اس میں وہ کہتا ہے ”مجھے حیرت ہے کہ لوگ میری تعلیم سے اسپانوزا کا فلسفہ کس طرح اخذ کرتے ہیں۔ مونا دات کے فلسفہ سے اسپانوزا کے فلسفہ کی قطعی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ جتنے مونا دات ہیں اتنے ہی جوہر ہیں حالانکہ اسپانوزا کے نزدیک صرف ایک جوہر کا وجود ہے۔ اگر مونا دات کا وجود نہ ہو تو اسپانوزا کا فلسفہ سچا ہو گا اُس حالت میں خدا کے، سواہر شے عارضی اور اعتباری ہوگی اور خدا کے اپنے وجود کے تغیرات کے سوا اشیاء کا کوئی وجود نہ ہو گا“ لائبرٹ اور اسپانوزا دونوں جوہر کے اساسی تصور کے شروع کرتے ہیں جوہر کے تمام تعینات اور حالات لازماً اس کی اپنی فطرت سے سرزد ہونے چاہئیں۔ اور وہ کسی خارجی اثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتے لائبرٹ اپنے ہر مونا دات کے متعلق اس امر پر ایسا ہی زور دیتا ہے جیسا کہ اسپانوزا اپنے واحد جوہر کی نسبت اسپانوزا کے لئے ایک جوہر مطلق کے تصور میں شکل یہ تھی کہ انفرادی ہستیوں اور افراد کی کثرت کو کس طرح سے اس کے مطابق بنایا جائے۔ دوسری طرف لائبرٹ کے تصور جوہر میں یہ وقت تھی کہ اگر ہر مونا دات کے حالات اُس کی اپنی فطرت سے متعین ہوتے ہیں اور اگر اس کے اپنے استعمال کردہ استعارہ کے مطابق مونا دات میں نہ سوراخ ہیں نہ دیگہ نہ دروازے جن میں سے کوئی چیز باہر سے اندر یا اندر سے باہر جاسکے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اُن میں باہمی مطابقت کیسے پیدا ہوتی ہے۔ لائبرٹ کے لئے ایک مزید مشکل یہ بھی تھی کہ مونا دات کے نظریہ کو کس طرح سے اپنے مونیائی مفروضات کے مطابق ثابت کرے کہ



لائسنس کو یقین تھا کہ ایک واحد خیال سے بہت دو نون شکلیں حل ہو جاتی ہیں۔  
وہ اس کو امر واقعہ سمجھتا ہے کہ مختلف مونا دات کے مختلف حالات میں باہمی موافقت  
پائی جاتی ہے اور کائنات کی تمام ہستیوں میں موافقت کلی موجود ہے وہ اس ادراک  
سے شروع کرتا ہے کہ عالم طبیعی میں ایک عام تعامل پایا جاتا ہے اور یہ تجربہ اس کے  
اس خیال کی اساس ہے جس کی تائید اصول مماثلت سے بھی ہوتی ہے کہ مختلف  
افراد کے ادراکات اور تصورات باہم اس قدر موافق ہیں کہ کائنات کی ایک عام  
تصور کے خط و خال سب کے لئے مشترک ہیں۔ لیکن چونکہ اصل حقیقت میں صرف  
کثیر التقدا و آزاد ہستیاں موجود ہیں جن میں سے ہر ایک کو ایک چھوٹا خدا یاد داتا  
کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ سب زندہ ہیں اس لئے وہ کہتا ہے کہ ایک ایسی ہستی کا  
لتصور لازمی ہے جو اس تمام موافقت کی بانی ہو۔ مقال میں وہ کہتا ہے کہ صرف خدا  
جو اہر میں باہمی ربط اور اتحاد پیدا کر سکتا ہے اور صرف خدا ہی کے ذریعہ سے ایک  
شخص کے مظاہر دوسرے اشخاص کے مظاہر کے مطابق ہو سکتے ہیں جس سے  
ہمارے تصورات میں حقیقت پیدا ہوتی ہے۔ خدا نے شروع ہی سے مونا دات  
کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ ایک دوسرے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اُن کی باہمی موافقت  
کی یہی وجہ ہے کہ مادہ مشترک ہے۔ مونا دات خدا سے اسی طرح صادر ہوتے ہیں اور  
قوت الہیہ سے وہ اسی طرح انفرادی صورتیں اختیار کرتے ہیں جس طرح ہمارا ہر تصور  
ہمارے نفس کی قوت سے صادر ہوتا ہے۔ خدا کائنات کو لامحدود و مختلف نقاط نظر  
سے دیکھتا ہے اور تکوین کے وقت اُس نے اپنے ہر نقطہ نظر کو ایک جوہر بنا دیا۔  
مونا دات کی حالتیں اسی طرح ایک دوسرے سے مطابقت ہوتی ہیں جس طرح کہ کوئی  
ایک شے کو مختلف تروایا کے نگاہ سے دیکھے۔ اس کے تمام مختلف منظر وں میں  
ایک باطنی موافقت موجود ہوگی مونا دات کی خود اختیاری اور ان کی باہمی موافقت  
کی توجیہ اسی سے ہوتی ہے کہ الہی قوت اور الہی فکر اُن کا باطنی جوہر ہے۔ اُن کی یہ  
موافقت ازلی ہے اور شروع سے مقدر ہے۔ ہر مونا د خدا کے فکر تکوینی کا ایک  
مخصوص تصور ہے ہر مونا د عالم اصغر ہے اور عالم کبر انھی عالموں سے ملکر بنا ہے۔ لائسنس  
مابعد الطبیعیات کا کوپرنیکس ہے اس لئے یہ بتایا ہے کہ عام نقطہ نظر کے علاوہ کائنات



کو بہت مختلف نقاط نظر سے دیکھا جاسکتا ہے اور اپنی اپنی جگہ ہر نقطہ نظر صحیح ہے اس کے لئے کائنات افراد سے خارج یا ان کے باہر واقع نہیں ہے بلکہ خود انہی افراد کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس طرح سے لائبنٹز کے لئے تمام مسئلہ ایک خالق کے تصور پر آٹھرتا ہے اور وہ فلسفہ سے دینیات کی طرف عبور کر جب آتا ہے لیکن اس طرح سے اس کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا کیونکہ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس دنیا کے متعلق لائبنٹز مختلف نقاط نظر ہو سکتے ہیں وہ الہی تصور میں کیسے پیدا ہوتی ہے اور یہ مختلف ممکن نقاط نظر الہی خیال کی کوئی حیاں صورتیں ہیں لائبنٹز کے نزدیک امکان بھی ایک طرح کی حقیقت ہے جو آادہ بہ ظہور ہے اسی لئے وہ ہر امکان کو ایک شریک حیات تصور کرتا ہے امکانات کا مکمل مجموعہ جسے وجوہ بننے میں ساعی رہتے ہیں لیکن حقیقت صرف انہیں کو نصیب ہوتی ہے جو ایک متناسب نظام کائنات میں اپنے لئے ایک موزوں مقام پیدا کر سکیں یا امکانات میں یہ بیکار حیات اصلی وجود سے پہلے ہی واقع ہو چکتی ہے اس طرح سے ہر وجود کی فطرت اسی انداز سے ظہور پذیر ہوتی ہے جو تمام کائنات کے لئے موزوں اور متناسب ہو۔ ہم حمایت نظام الہی کی بحث میں اس بحث کی طرف دوبارہ عود کریں گے۔ لائبنٹز کے فلسفہ کی معنوی اہمیت اور اس کی وضاحت کو اس سے یقیناً نقصان پہنچا ہے کہ شروع سے آخر تک دینیاتی تصورات اس میں اس قدر حصہ دیتے ہیں۔ مسائل کو دینیاتی صورت میں بیان کرنے سے ان کے حل میں یقیناً کوئی مدد نہیں ملتی۔ ایک قسم کے احساس تقدیس کی وجہ سے ہمارے سوالات اور اعتراضات کسی قدر جلدی رک جاتے ہیں لیکن اس طرح رک جانے سے مسائل حل نہیں ہو جاتے۔ یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لائبنٹز نے اس مسئلے کو جس طرح پیش کیا ہے اس صورت میں یہ لایعقل ہے۔ اگر مونا دات جو ہر مطلقہ ہیں تو وہ یقیناً مخلوق نہیں ہو سکتے۔ صرف ایک فوق الفطرت تگمین کا خیال اس ظاہر تناقض کو چھپاتا ہے جس طرح لائبنٹز نے اپنے تصور جوہر کی وجہ سے مونا دات کے درمیان حقیقی باہمی تعامل کو خارج کر دیا اسی طرح



اگر وہ اپنے فلسفے کو بے تناقض رکھنا چاہتا تو یہ نہ کہتا کہ مونا دات کا ماخذ ایک ایسا جو ہرے جو ان سے مختلف ہے اس لحاظ سے تسلیم انش کا خیال زیادہ قرین صواب تھا کہ خدا اپنے جسے دوسرے خدا پیدا نہیں کر سکتا اگر ہم اس صاف تنافض کو نظر انداز کریں تو علامنٹز اور سپائنوزا میں کوئی فرق نہیں رہتا کیونکہ مونا دات کی تخلیق کسی ایک وقت میں نہیں ہوئی بلکہ متواتر ہوئی رہتی ہے مونا دات خدا کی ذات سے مسلسل صادر ہوتے رہتے ہیں لامنٹز اس پر زور دیتا ہے کہ خدا کی قوت فاعلہ ہے جو مونا دات میں جاری و ساری ہوتی ہے۔ لیکن سپائنوزا بھی ہر انفرادی ہستی کے ادعائے حیات اور سعی وجود کی یہی توجیہ کرتا ہے کہ ہر فرد میں یہ خدا ہی کی ذات کا جزئی انکشاف ہے۔ لامنٹز اور سپائنوزا کے فلسفے میں یہی فرق رہ جاتا ہے کہ ایک ہستیوں کی انفرادیت پر بہت زور دیا گیا ہے اور ان کے ماخذ مشترک کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے اس ماخذ مشترک پر لامنٹز اسی وقت زور دیتا ہے جب وہ اہل دین سے اتحاد پیدا کرنا چاہتا ہے اور دوسرے فلسفے میں انفرادی ہستیاں ایک ہی ہستی لاحدود کی شانیں ہیں جو سپائنوزا کے فلسفے کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ان دونوں نظامات میں اسی قسم کا فرق ہے جو زمین کی گردش کی دہر سے اس کے متعلق دو تقاطع نظر میں ہے۔ دونوں کے نزدیک ہستی کی وضع مخروطی ہے سپائنوزا کے پیش نظر اس کی چوٹی ہے اور لامنٹز کے پیش نظر اس کا قاعدہ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لامنٹز کی عقل اور اس کے اخلاق پر ایک دعبا ہے کہ اس مماثلت فکر کے باوجود وہ ایسے الفاظ میں بار بار سپائنوزا کے خلاف احتجاج کرتا ہے جن سے وہ کم و بیش لمحہ بھر تار ہے۔

روح اور جسم کے باہمی تعلق کے متعلق لامنٹز کا نظریہ اس کی تعلیم مونا دات کا منطقی نتیجہ ہے ہم جیسے اپنا جسم کہتے ہیں وہ مونا دات کا ایک مجموعہ ہے جن میں سے ہر مونا دات کا ارتقا اسی طرح اپنی ذاتی قوت اور قانون کے مطابق ہوتا ہے جس طرح جاری اپنی روح کا موافقت عامہ کی وجہ سے ہم ایک مونا دات کی حالت سے دوسرے مونا دات کی حالتوں کو قیاس کر سکتے ہیں عام زبان میں اسے یوں کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری شے پر عمل کرتی ہے جس مونا دات کی حالت سے ہم دوسروں کے متعلق نتیجہ



نکالتے ہی اس کی نسبت ہم کہتے ہیں کہ وہ عمل کرتا ہے کسی مونا د کے اندرونی ارتقا کا رک جانا اس کی اپنی باطنی تاریکی اور بیولانی کیفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ہر مونا د کی حالت اس کی ظہرت یا وضاحت کا درجہ اور نئی کیفیات میں عبور کرنے کی قابلیت دوسرے مونا دات کی نسبت سے ازل سے مقدر اور معین ہے اس لئے بعض دوسرے مونا دات کی حالتیں ان اندرونی موانعات کے مطابق ہوتی ہیں اور روزمرہ کی زبان میں علتیں کہلاتی ہیں لائٹنٹریج ہر عام فہم الفاظ میں روح اور جسم کے تعلق کو بیان کرتا ہے تو وہ انھیں دو گولوں سے تشبیہ دیتا ہے جن کا وقت شروع ہی سے ملا دیا گیا ہے اسی طرح اپنے بیان کو عام زبان کے مطابق بنانے کے لئے وہ کہتا ہے کہ جسم ایک مرکب جو ہر ہے لیکن یہ سمجھنا اطرز بیان اس کے حقیقی مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا۔ حقیقت میں اس کے نزدیک مادہ محض ایک منظر اور خارجی کثرت و تنوع کا عالم ہے جس سے مونا دات کے اندرونی تغیرات جو اس پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اصل وجود مونا دات ہی کا ہے لائٹنٹریج کے الفاظ میں ایک نئے اس وقت دوسری کو ظاہر کرتی یا اس کی مثال پیش کرتی ہے جبکہ دونوں کے احوال میں ایک باقاعدہ اور مستقل نسبت پر جو کچھ مونا دات میں ایک رشتہ وحدت میں وابستہ ہے وہ جو اس کو ایک مستند کثرت معلوم ہوتی ہے ہم نمبر ۱۹۹ کے ایک خط میں جو اس نے ہانوور کی ایکٹریس کے نام لکھا ہے وہ کہتا ہے ارواح وحدتیں ہیں اور اجسام کثرتیں۔ اگرچہ وحدتیں ناقابل تقسیم ہیں لیکن وہ کثرتوں کی مانند ہیں جس طرح دائرے کے تمام خطوط ایک ہی مرکز میں آکر ملتے ہیں شعور کی حیرت انگیز فطرت اسی وحدت پر مشتمل ہے اور اسی کی وجہ سے ہر روح بجائے خود ایک عالم ہے لائٹنٹریج نے جس سختی سے ہائیس اور اسپائٹوزا کی طرح فطرت کے میکائی رلبا کو پیش کیا ہے اس کے مطابق جسم اور روح کی عام ثنویت کو قائم رکھنا محال تھا اس کے مناسم نظام مطابق صرف ان دونوں کے ہم ذات ہونے کا نظریہ ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ مطلق جو ہریت کو مونا دات کی طرف منسوب کر کے لائٹنٹریج نے اس مفروضہ کی دقتوں میں اضافہ کر دیا ہے۔ شعور میں جو وحدت پائی جاتی ہے اس سے احوال طور پر بڑی عجلت سے وہ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ شعوری ہستی ایک مطلق اور ناقابل



فنا و حدت ہے جو کسی شے کو خارج سے قبول نہیں کر سکتی۔ جسم کو ذہن پر قیاس کرتے ہوئے اگر وہ ذہن کو بھی جسم کی مماثلت پر قیاس کرتا تو اس حقیقت کے فرض کرنے کی ضرورت اس کو محسوس ہوئی کہ انفرادی شعور اپنی حیرت انگیز وحدت کے باوجود باقی ہستیوں کے ساتھ باہمی تعامل رکھتا ہے۔ اور یہ امر اسی قانون توازن سے لازم آتا ہے جس پر اس نے بہت زور دیا ہے لیکن فرداً فرداً ہر مونا پر اس کا اطلاق کیا ہے اور مونا دات کی باہمی نسبتوں پر اس کا اطلاق نہیں کیا لائبنٹز کے نزدیک ارتقا محض ایک نشتر بینی نہیں ہوئی چیز کا کھلنا ہے اس نظریہ کے مطابق کسی انفرادی عضو پر کہ تدریجی آفرینش نہیں ہوئی۔ وہ شروع ہی سے موجود ہے اس کی پیدائش اور نشوونما اسی شکل ہے کہ جسے بعد دیگرے اس کے خلاف کہتے جاتے ہیں۔ اور اس میں زیادہ وسعت پیدا ہوتی جائے تو

اپنے زمانہ کے اکثر دیگر فلاسفہ فطرت کی طرح لائبنٹز بھی نظریہ لطف کا قائل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تخم حیات دوسرے کے اندر پایا جاتا ہے اور جسے بعد دیگرے مسلسل پیدائشوں میں یہ خلاف کہتے جاتے ہیں اسی طرح سے عالم ہستی میں بھی دوران ارتقا میں کوئی نیا مواد حاصل نہیں ہوتا بلکہ پہلے مواد ہی میں جویشروع میں تا ایک اور ہو لاتی تھا وضاحت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک نئے مواد اور نئے مونا دات نہیں پیدا ہو سکتے۔ یہاں پر عقدہ کو حل کرنے کی بجائے لائبنٹز نے اسے کاٹ ڈالا مسئلہ انفرادیت کے عقدے شاید ہمارے فکر سے کبھی بھی حل نہ ہو سکیں لیکن ان کو کاٹ ڈالنا یقیناً ان کو حل کرنے کے مرادف نہیں ہو سکتا۔

لیکن اسپانوزا کے خلاف احتجاج کی طرح یہ طریق عمل بھی اس قوت فکر کا نتیجہ ہے جس سے لائبنٹز نے انفرادیت کا تصور قائم کیا۔ کسی اور مفکر میں یہ تصور ایسے واضح اور شاندار انداز سے نہیں ملتا۔ جوہر کے تصور میں اس نے جو تبدیلی پیدا کی کہ انفرادی عناصر حیات پر اس کا اطلاق کیا یہ سترھویں صدی سے اٹھارہویں صدی کی طرف دوران عبور کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ مقصودانہ تسلیم و رضا پر مطلق قوتوں کے سامنے اظہار اطاعت کرنے کی بجائے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر فرد



آزادانہ طور پر اپنے خیالات میں وضاحت پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور اپنی فطرت کے انکشاف میں سعی ہے۔ یہ عالم فکر کا ایک بہت بڑا انقلاب ہے جو خارجی دنیا کے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ لائبنٹز کے نظام فلسفہ میں ایک مفروضہ ایسا ہے جو دوسرے بڑے نظامات میں بھی پایا جاتا ہے یعنی یہ کہ ہستی کامل طور پر متعقل ہے۔ دینیاتی خیالات موناویات ریاضیات اور نیچرل سائنس ان سب میں اصول دلیل تکلفی اس کا رہنما ہے۔ یہ مفروضہ اُس نے آئندہ صدی کے لئے بھی چھوڑا جس کا وہ صحیح معنوں میں ایک پیشرو ہے۔

### نفسیات اور نظریہ علم

لائبنٹز کے شعور کی مماثلت پر زور دینے سے اور اسے اپنی مابعد الطبیعیاتی تصوریت کی اساس قرار دینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ڈیکارٹ کی طرح اس کا نقطہ آغاز بھی تجربہ باطنی یا بلا واسطہ مشاہدہ نفس ہے اس کا تخیل فلسفہ ہی سے شروع ہوتا ہے لائبنٹز خود بھی اس سے پوری طرح آگاہ تھا کہ یہ اس کے فکر کا نقطہ آغاز ہے اسی لئے اس نے اس پر خوب غور کیا ہے *Nouveaux Essais* مصنفین جدیدہ اس موضوع پر اس کی اہم ترین تصنیف ہے۔ مناظرانہ حیثیت سے ہم اس کی پوری طرح داد نہیں دے سکتے جب تک کہ لاک کے نظریہ علم پر بحث کرنے کا موقع نہ آئے کیونکہ حقیقت میں یہ لاک ہی کے نظریات کا جواب ہے۔ تاہم اس کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ اس سے نفسیات اور نظریہ علم کے متعلق لائبنٹز کے خیالات کا پتہ چلتا ہے بلکہ بوں بھی کہنا ہیجانہ ہو گا کہ اس میں لائبنٹز نے اپنے عام فلسفیانہ خیالات کی تصدیق کی کوشش کی ہے کیونکہ تمہید میں اس نے بیان کیا ہے کہ وہ مونا دات کے نظریے کو برطرف کر کے خالص تجربے کی بنا پر اپنی تعمیر فکر قائم کرنا چاہتا ہے سب سے پہلے جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا روح اپنی اصلی حالت

میں لوح سادہ کی طرح ہوتی ہے یا نہیں۔ لائبنٹز اپنے مقالات *Discours* میں بہت پہلے اس پر بحث کر چکا تھا اور اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ لوح بے نقش کا



تصور غلط ہے اور غیر صحیح مشاہدے پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روح کی ہلکی اور تاریک حرکتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور صرف ان واضح شعوری کیفیتوں پر نظر رکھی جاتی ہے جو ایک عرصے تک خارجی تحریکات کے اثر کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ کاریزی اور تجربی دونوں گروہ اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں ہمارے احساسات میں جتنا کم فرق ہوتا ہے اتنا ہی باقی شعور کے مقابلے میں کوئی ایک شعوری کیفیت کم واضح اور ممتاز ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ شعوری زندگی جس قدر تاریک ہوتی ہے اسی قدر ہم آسانی سے اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں صحیح اور باریک مشاہدے سے ہم شعور اور بے شعوری کے حدود قائم کرنے میں زیادہ محتاط ہو جائیں گے۔ خلست اور وضاحت کے مابین لامحدود مدارج ممکن ہیں۔ لائبرٹس کے ان تاریک تغیرات کو جو کبھی واضح شعور میں نہیں آتے، اپنی اصطلاح میں اور اکات کہتا ہے ان اور اکات میں بھی ایک واحد کیفیت اس کثرت کی تیزاب بند ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین ہستیاں اسی درجہ حیات میں ہوتی ہیں۔ جب تک احساس واضح نہ ہو جائے اور اس کے ساتھ حافظہ دالبستہ نہ ہو جائے تب تک لائبرٹس اس کے لیے شعور کی اصطلاح استعمال نہیں کرتا۔ حیات نفسی کا اعلیٰ ترین درجہ ارادی توجہ یا تامل ہے جو تاریک اور اکات کی طرف منعطف ہوتا ہے ان میں مدارج کا بہترین بیان اس کے مجموعے کے رسالے (Princes de la nature et de la grace) میں پایا جاتا ہے۔ لیکن فعلیت اور خود کاری ہر درجہ حیات میں پائی جاتی ہے۔ ہماری تاریک ترین کیفیتوں میں بھی فعلیت موجود ہوتی ہے جس طرح کوئی ایسی لوح نہیں ہو سکتی جو اپنی مخصوص فطرت اور ساخت کی وجہ سے تحریر پر کوئی اثر نہ ڈالے اسی طرح ہماری فطرت بھی شروع ہی سے ایک مخصوص صورت رکھتی ہے۔ فیہر ارادی اور جبلی طور پر ہم بعض اصول کا استعمال کرتے ہیں جن سے شعوری طور پر ہم بہت بعد میں آگاہ ہوتے ہیں ہم متناقضات کو رد کر دیتے ہیں بیشتر اس کے کہ ہم نے کبھی رفع التیضین کا اصول سنا ہو جس طرح ہماری فطرت میں بعض علی جبلتیں ہیں اسی طرح بعض نظری جبلتیں بھی ہیں جنہیں ذات کا جذبہ اور دوسروں کی مدد کرنے کی خواہش ہم میں غیر ارادی طور پر پائی جاتی ہے ہم اپنی ذات کے متعلق جتنا جانتے ہیں اس سے بہت کچھ زیادہ اس میں موجود



ہے نفس میں بھی مادی فطرت کی طرح چھوٹی چھوٹی مقداروں سے ملکر واضح اور محسوس  
 شے بنتی ہے جس طرح حرکت ایک ایک عدم سے وجود میں نہیں آتی اسی طرح شعور  
 بھی عدم محض سے پیدا نہیں ہوتا۔ استقلال قوت کی روحیلا بنیاد روح کی حیات مسلسل  
 کا قائل ہے اور یہاں شعور و قیاسیت یا فطرت، سب کیفیتوں میں روح موجود ہے۔ نفسی زندگی  
 کا بظاہر نمایاں ہونا حقیقت میں ایک زیادہ تار یک اور زیادہ ابتدائی حالت کی طرف تغیر کا  
 نام ہے اس سوال کا کہ آیا نفس میں حضوری تصور انتہائے جاتے ہیں، وہ یہ جواب  
 دیتا ہے کہ نفس میں جلی میلانات پائے جاتے ہیں جن کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب  
 تجربہ ان کے لئے مواقع پیش کرتا ہے اور یہ میلانات تمام نظری اور عملی فعلیت کی بنا  
 ہیں۔ شعور کے ایسے تاریک عناصر کی مثال میں جنہیں ہم آسانی سے نظر انداز کر دیتے  
 ہیں وہ جسم کے ان ہلکے احساسات کو پیش کرتا ہے جو وظائف اعضا کے ساتھ  
 وابستہ ہوتے ہیں اور ہماری عام حالت پر ان کا اثر ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے خارجی  
 حواس میں یقیناً زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے ہمارے محسوسات مادے کی  
 حرکتوں سے جن کے وہ مطابق ہیں بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن انہیں کہتا ہے کہ ہمارے  
 حسات صرف ظاہر پر معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں وہی حرکت کی طرح حرکت ہے جس میں اس کے نظریہ کے مطابق شعور  
 طور پر شعور میں آتی ہے وہ ہم عناصر سے مرکب ہوتی ہے مثلاً سمندر کے تلاطم کا شور  
 ہزار ہا امواج کے ہلکے ہلکے احساسات سے ملکر ایک بڑے احساس کے طور پر  
 محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ہم کبھی مطلقاً بے احساس  
 نہیں ہوتے، چاہے ہی روح کی فعلیت مسلسل جاری رہتی ہے ہلکے ہلکے احساسات  
 ہمیشہ ہم میں پائے جاتے ہیں اور روح کی مسلسل فعلیت کا باعث ہوتے ہیں ہماری  
 کیفیت شعوریت ہی پورے طور پر خالی یا بے امتیاز نہیں ہوتی۔ لوگ محض اسی لئے  
 بے امتیاز شعور کے قائل ہو جاتے ہیں کہ شعور کے خفیف امتیازات کی طرف  
 وہ توجہ نہیں کرتے بعض اوقات غیر ارادی طور پر دائیں یا بائیں طرف منہ  
 موڑ لیتے ہیں جب کہ مظاہر کسی خاص طرف حرکت کرنے کی کوئی خارجی وجہ موجود نہیں  
 ہوتی۔ ہماری فطرت ہمیشہ زیادہ تشکیں کے حصول میں سامی رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ  
 ایک بیابانی سی محسوس کرتے رہتے ہیں اور کامل تسکین کو نہ پا کر تبدیلی حالت کی کوشش



کر لے رہتے ہیں۔ یہی بے تابی تو سن حیات کے لئے ہمیں ہے اور اسے پوری طرح  
 رسم تب ہی محسوس کرتے ہیں جب کہ یہ بے تابی تکلیف اور اہم کی حالت تک  
 پہنچ جاتی ہے۔ ہم ہمیشہ چھوٹے چھوٹے موانعات پر غالب آنے میں مصروف رہتے  
 ہیں جن میں مسلسل ہیں اپنی قوت کو صرف کرنا پڑتا ہے۔ ان چھوٹے چھوٹے موانعات  
 اور مہیاہوں کے بغیر لذت کا احساس ہی ممکن نہیں مسلسل مزید تسکین کی خواہش لذت  
 کی حالت میں بھی ایک کیفیت پر نہیں ٹھہرنے دیتی اور ہل سن مزید کا تقاضا جاری  
 رہتا ہے۔ یہی ہلکے ہلکے احساسات ایک شخص کی زندگی کے مختلف زمانوں میں رابطہ  
 پیدا کرتے ہیں کیونکہ واضح شعوری حالتیں اکثر متناقض معلوم ہوتی ہیں جس طرح ایک ہی  
 غرض کی مختلف حالتوں کے ربط اور امتیاز کی توجیہ ان ہلکے احساسات سے ہوتی  
 ہے اسی طرح مختلف افراد کے درمیان جو ربط اور امتیاز ہے اس کی توجیہ بھی یہی  
 احساسات کرتے ہیں اگر روح کی اصلی حالت کو ہم لوح سادہ سے تشبیہ دے سکیں  
 تو بھی اس کا اقرار کرنا پڑے گا کہ کوئی دو لوحیں ایک جیسی نہیں ہیں۔ اگر ہم چھوٹے چھوٹے  
 امتیازات کو نظر انداز نہ کریں تو ہمیں تمام کائنات میں کوئی دو چیزیں پوری طرح  
 ایک جیسی نہیں ملینگی۔ دو انسان تو درکنار کسی درخت کے کوئی دو پتے بھی ایک  
 جیسے نہیں ہوتے۔ دو چیزوں کو ایک جیسا سمجھنا ہماری جہالت کی وجہ سے ہوتا  
 ہے۔ ان مبہم احساسات میں جن کا ایک فرد کو پوری طرح شعور نہیں ہوتا باقی تمام  
 ہستی اپنے آپ کو اس پر منکشف کرتی ہے اور اس کی حالت کو متعین کرتی ہے  
 اور ان سب کیفیتوں سے وہ فرد خود واقف نہیں ہوتا۔ یہی احساسات اس کو باقی  
 تمام ہستی سے متحد کرتے ہیں۔ کائنات سے یہ اتحاد خواب میں بھی منقطع نہیں ہوتا۔  
 خواب اور بیداری میں محض ایک درجہ کا فرق ہے۔ توجہ کے رخ کا پھر جانا بھی ایک  
 قسم کی غیب ہے پو

مقادیر اقل کی اہمیت کی طرف توجہ دلا کر لائنٹر نے نفسیات کی بہت  
 خدمت کی ہے اس لئے مشاہدہ نفس کے لئے بالکل ایک نیا عالم کھول دیا جس کے  
 مطالعہ کیلئے ہمارے پاس کوئی ایسا آلہ نہیں جیسے کہ خارجی مشاہدہ کے لئے خوردبین  
 ہے اس کے اس نظریے سے ایسے نقاط نظر ممکن ہو گئے جن سے عام تصور سے



بہت زیادہ ہستی کے ذہنی پہلو کا تسلسل قابل قبول ہو گیا۔ شاید اتنے زبردست تسلسل کا خود لائینٹر کو بھی اندازہ نہیں تھا کیونکہ اس نے موندات کو بے دریغ قرار دیا تھا جس کی وجہ سے وہ باقی کائنات سے غیر شعوری طور پر اثرات قبول نہیں کر سکتے موندات میں باہم صرف یہی فرق ہے کہ ان میں سے بعض کی اندرونی حالت زیادہ واضح ہے اور بعض کی کم اور خود ایک ہی فرد کی مختلف حالتوں میں بھی یہی فرق ہے کہ ان کے درجہ وضاحت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ اس نظریہ سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ تنویر کی صدی شروع ہونے والی ہے۔ جس کا اعتقاد یہ ہے کہ سب کچھ پہلے سے موجود ہے اس سے واقف ہونے کے لئے صرف نور کی ضرورت ہے۔ لائینٹر اور اس کے تابعین کا تمام فلسفہ اسی رجحانی بنا پر تعمیر کیا گیا ہے۔

اس امر کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے کہ نفسیات میں لائینٹر نے نفسی زندگی کا اس سے بہت گہرا نظریہ پیش کیا ہے جو عقلیت اور عہد تنویر کی اساس بن سکتا۔ اول یہ کہ کائنات کا مظهر لامحدود ہے اگرچہ وہ مبہم صورت میں نفس کا مظهر ہے ہو۔ اور اس کا کامل تعقل ایک محدود ہستی کے لئے ناممکن ہو۔ مزید براں وہ احساسات اور تصورات کے علاوہ نفس کے اندر ایک اور آزاد عنصر کے وجود کو بھی پیش کرتا ہے یعنی نئے احساسات کی طرف عبور کرنے کی تحریک اور میلان۔ اس حد تک وہ سعی یا ارادے کو انسان کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور یہ ایک ایسی سعی ہے جو کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ جذبات کے متعلق اس کے خیالات میں کسی قدر تذبذب پایا جاتا ہے۔ کبھی تو وہ جذبات کو مبہم تصورات سمجھتا ہے جو عقل کی تنویر کے بعد ناپید ہو جانے چاہئیں اور کبھی وہ ان کو تصورات اور تاثرات خط ولحم دونوں سے الگ خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جذبات میلانات ہیں تصورات جن کے محرک ہوتے ہیں اور الہم کا تاثر ان کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس لحاظ سے سعی نامتناہی یا ارادے سے ان کا گہرا تعلق ہے۔

اپنی ذات کے مشاہدہ سے ہمیں وہ ابتدائی حقائق امری حاصل ہوئے ہیں جن سے ہمارے سلسلہ فکر کا آغاز ہوتا ہے۔ پہلے لازمی یا اولی حقائق ہم عقلی قضایا میں حاصل کرتے ہیں معنی قضایا سے مراد ایسے قضیے ہیں جن میں موضوع اور محمول



ایک ہی واحد تصور کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ابتدائی حقائق امری اور اولیائی صدقہ میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ ان کے اندر ایک بلا واسطہ نسبت پائی جاتی ہے حقائق امری میں یہ بلا واسطہ نسبت فہم اور اس کے معروض کے درمیان ہوتی ہے اور اولیائی صدقہ میں موضوع اور محمول کے درمیان۔ دونوں حالتوں میں یہ بلا واسطہ اضافت اس امر کا ثبوت ہوتی ہے کہ ہم اس سے زیادہ یقینی بات تک نہیں پہنچ سکتے لائبٹیر بہت پہلے سے اولیائی صدقہ میں امری حقیقتوں میں امتیاز قائم کر چکا تھا۔ اسی میں اپنے ایک خط میں جو اُس نے کون رنگ کو لکھا اُس نے اس فرق کو بیان کیا جہاں وہ کہتا ہے کہ تمام اصول اولیہ میں یہ بات ہونی چاہئے کہ وہ قضایا عینی میں قبول ہو سکیں۔ اسی لحاظ سے اُس نے اصول متعارف کو عینی اور اولیائی میں تقسیم کیا۔ عینی قضایا کی اہمیت یہ ہے کہ وہ دوسرے قضایا ان میں تحمل ہو سکیں ان میں کبھی وہی صحت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو عینی قضایا میں پائی جاتی ہے اس لحاظ سے لائبٹیر کا یہ تقاضا ہے کہ ہمارے تمام ابتدائی مفروضات جہاں تک کہ ان میں غنیمت میں پائی جاتی قابل ثبوت ہونے چاہئیں جس حد تک کہ لاک کے حضور ہی تصورات کی اس لحاظ سے تنقید کی ہے کہ وہ تاثر یا آسائش فکر کا نتیجہ ہیں وہاں تک لائبٹیر بھی اسی سے مستفق ہے لیکن لاک نے حقائق کو واجب اور ممکن میں تقسیم نہیں کیا۔ لائبٹیر کی اصطلاح میں جب کوئی صداقت حضوری بھی ہو تو بھی نفس کو اُس کی طرف متوجہ کرنا لازمی ہے پیشتر اس کے کہ اُس کا احساس ہو سکے۔ حضوری حقائق بھی دوسرے حقائق کی طرح صرف سیکھنے سے حاصل ہو سکتے ہیں نفس میں وضاحت پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے اور کامل وضاحت صرف عینی قضیوں میں پائی جاتی ہے۔ لائبٹیر نے اصول عینیت پر زور دینے سے منطق کی بڑی خدمت کی ہے کیونکہ ارسطاطالیسی اور مدرسی منطق ارتقاء نفس کے قانون سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ اس نے ایک ایسی منطق کا خاکہ پیش کیا جس میں ہر قضیہ عینیت کی نسبت سے وضع کیا جاتا ہے اور اس طرح سے ایک ایسے منطقی اسکول کی بنیاد کی جسے ہمارے زمانہ میں لئون اور جے ونز انگریزی منطقوں نے اختیار کیا ہے لیکن منطق کا یہ خاکہ ۱۸۲۰ تک شائع نہیں ہوا اس لئے فلسفہ پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا۔ فکر مجرد میں اصول عینیت اور عالم تجربہ میں



واقعات کا سطحی قانون ربط و تلازم جو قانون دلیل محکم کا تقاضا ہے صداقت کا معیار ہے۔ جس طرح سے لائسنسٹ نے سب سے پہلے اصول عینیت کو ایک اساسی منطقی اصول کے طور پر پیش کیا اسی طرح وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے اصول تعلیل کو امور واقعہ کی نسبتوں کا خاص اصول ہونا ثابت کیا۔ اس طرح سے اس نے ایک ایسے اصول کو نمایاں کیا جو تمام حقیقی علم کی بنیاد ہے۔ وہ قانون تعلیل اور خالص منطقی اصولوں میں ایک بین فرق قائم کرتا ہے اور اس طرح سے اس کی ماہیت پر ایک جامع بحث کرنے کے لئے تیار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کوئی منطقی صوری کا اصول نہیں ہے اور نہ ہی اس کو تجربہ میں سے اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک عقلی اصول ہے اور امور واقعہ کی تمام نسبتوں کے متعلق صحیح سے فوق الفطری عالم میں بھی اس کی صداقت ویسی ہی ہے جیسی کہ فطری عالم میں۔ اب سوال یہ ہے کہ کس طرح ممکن ہے اس سوال کا جواب لائسنسٹ بعد میں آئیوالوں کے لئے چھوڑ گیا۔ اس لئے صرف یہ کام کیا کہ اچھی طرح تعلیل کر کے تعلیل کے تصور کو عام منطقی اور طبی اصولوں کے ساتھ ملا دیا۔ اس سے پہلے یہ تصور ان کے ساتھ مخلوط چلا آنا تھا۔ اس لئے لائسنسٹ اور علت کے مابین بھی اس لئے کوئی واضح امتیاز قائم نہیں کیا اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اصول اصول عقل بھی ہے اور واقعات کی اضافتوں کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک خیال یہ بھی وابستہ ہے کہ واقعات کے قوانین عقل الہی کی شہادت دیتے ہیں جو دنیا کی خالق ہے۔

لائسنسٹ تمام عمر اسی خیال میں لگا رہا کہ فکر کی نصف پرتے تیار کرے جس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے تمام علم کی پوری طرح تعلیل کر لیں۔ یہاں تک کہ اس کے اساسی تصورات اور عناصر اور لازمی شرائط تک پہنچ جائیں۔ یہ بھی ممکن ہونا چاہئے کہ ایک موزوں نظام علامات کے ذریعہ سے ہم ایک عام علمی زبان بنائیں جو تمام قسم کے تصورات کے لئے ویسا ہی کام دے جیسا ریاضی کی علامتیں مقداروں کے لئے کام دیتی ہیں۔ یہ زبان منطق بھی ہو محیط العلوم بھی ہو اور صرف نحو بھی۔ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے معلومات کو ایک مرکز پر بھی لاسکیں اور اس کے ذریعہ سے نئے انکشافات بھی کر سکیں۔ رفتہ رفتہ جب اولیائی اور ممکن حقائق کا فرق اس پر واضح ہوتا



گیا وہ اس عام علمی زبان کے خیال کو ادبیاتی تصورات تک محدود کرتا گیا بہت سی  
کوششوں کے باوجود اس تجویز کے تکمیل کی صورت اختیار نہ کی۔ غالباً اس کی ایک وجہ  
بھی تھی کہ اس کو یہ اندازہ ہو گیا کہ صحیح معنوں میں ایسی لسان علامات کے لئے نہ مقدم  
ہے کہ ہمارا علم مکمل ہو چکا ہو۔ لیکن اس تجویز سے اعلیٰ فلسفہ کی امتیازی خصوصیت ختم ہوتی  
ہے۔

### حمایت انتظام الہی - (Theodicee)

بیشیت ایک مفکر کے لائبنٹز کا کام یہ تھا کہ فطرت کے میکاکی تصور کی تردید  
کرنے کے بغیر فکر کو اس سے باہر نکال لے جائے۔ اس لئے اس مقصد کو پورا کرنے کے  
لئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ میکاکی قوتوں کا عمل بھی خاص غایتوں سے متعین  
ہوتا ہے اور میکاکی عمل و معلولات کے درمیان سلسلہ کو ہم ذرائع اور مقاصد کا ایک  
تدریجی سلسلہ قرار دے سکتے ہیں۔ ہر مقام پر کائنات کا جو ہر ایک سعی اور ایک ارتقاء ہے  
اس خیال کے ذریعہ سے جو نہ صرف میکا نیت اور مقصدیت میں توازن پیدا کرتا ہے  
بلکہ مختلف سوانادات ارواح اور اجسام کو بھی باہم موافق بناتا ہے۔ اس کا خیال تھا  
کہ عقل اور مذہب کی بھی تطبیق ہو سکتی ہے۔ اسکا اعتقاد تھا کہ نہایت گہرے رائج الاعتقادی  
کے تقاضے بھی اس کے فلسفہ سے پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی زمانہ میں لائبنٹز کا ایک ہم عصر  
مصنف مذہبی مسئلہ پر بڑا زور دے رہا تھا۔ لائبنٹز اس کا نہایت ادب کرتا تھا۔ ہم  
پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ میرٹیل دین و دانش کے درمیان موافقت کا قائل نہیں تھا اور  
قائم شدہ عیسائی مذہب کے مسائل کو خاص طور پر مخالف عقل سمجھتا تھا۔ اپنے اس  
خال میں وہ مسئلہ شریٹز اور دینا تھا اور کہتا تھا کہ مانی کے مذہب کا یہ مسئلہ کہ خیر  
اور شر دونوں ازلی اور مستقل ہستیاں ہیں بہ نسبت عیسائیت کے تجربہ کے بہت  
زیادہ موافق ہے۔ لیکن اعتقاد اودہ مروجہ عیسائیت کے سامنے سر تسلیم خم کرتا  
تھا لائبنٹز کی ذہین شاگرد ملک پریشاہیل کے اعتراضات سے اس قدر مضطرب ہوئی  
اس لئے لائبنٹز سے درخواست کی کہ اُن کی تردید کرے۔ لائبنٹز نے اپنے آپ کو



اس کام کے لئے۔ پوری طرح آمادہ پایا اُس نے جب سے لکھنا شروع کیا تھا۔ جہاں  
انتظام الہی کا مسئلہ اُس کے پیش نظر تھا مسئلہ یہ تھا کہ اگر تسلیم کریں کہ کائنات کا خالق قادر مطلق  
خیر مطلق اور عاقل مطلق ہے تو کائنات میں طبعی اور اخلاقی شر اور نقصان جو ہمارے تجربہ  
میں آتا ہے ایسے خدا کی ہستی کے کس طرح موافق ہو سکتا ہے۔ کئی سال پیشتر اُس نے  
اس مضمون پر ایک تصنیف کا خاکہ تیار کیا تھا۔ بیل کی کتاب کے جواب میں اور ملکہ  
کے تقاضہ سے اس نے ایک کتاب لکھی جس کا عنوان ہے Essais de Theodicee

sur la bonte de Dieu la liberte de l'homme et l'origine der

mal۔ مضامین مشتمل برحابت فضل و رحمت الہی۔ اختیار انسانی و مبداء شر، جو ۱۰، ۱۱  
میں اسٹریٹم میں شائع ہوئی ہے

بیل کے اس دعویٰ کے جواب میں کہ مذہب کے مسائل پر اعتقاد رکھنا چاہئے  
حالانکہ وہ عقل کے خلاف ہوتے ہیں لائبنٹز نے مخالف عقل اور ماورائے عقل ہونے  
میں فرق قائم کیا۔ یہ امتیاز اس کی اُس تقسیم سے تعلق رکھتا ہے جو اُس نے حقائق ضروریہ  
اور حقائق امری میں کی۔ حقائق سرمدیہ کی بناء قانون عینیت پر ہے اور حقائق امری  
کی بناء اصول دلیل کثفی پر۔ کوئی اعتقاد جو اس قابل ہے کہ اس پر یقین کیا جائے بیل  
قسم کے حقائق عقلیہ کے خلاف نہیں ہو سکتا مثلاً خدا کا وجود اسی حالت میں ممکن  
ہو سکتا ہے اگر تصور خدا کا نقصان یعنی جو صفات خدائی کی طرف منسوب کئے جاتے  
ہیں تاہم متناقض نہ ہوں لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی خیال ہمارے اکتسابی تجربہ سے  
بلند تر ہو کیونکہ منطقی لزوم جو قانون دلیل کثفی کے ذریعہ سے ہم پر  
منکشف ہوتا ہے ہمیشہ مفید اور مشروط ہوتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک نیچرل سائنس  
کے اصولوں کی توجیہ بھی صرف دیوینیت اور مقصدیت سے ہو سکتی ہے۔ حقائق ممکنہ  
کا حصول یعنی اصول دلیل کثفی ہم کو تجربہ سے باہر لیجاتا ہے کیونکہ مونا دات کا توافق  
اور تمام واقعات کا قانون کے مطابق واقع ہونا صرف ایک ایسی مطلق ہستی ہی  
کے ذریعہ سے سمجھ میں آ سکتا ہے جس نے کائنات کو عقل کی بنا پر بنایا ہے ہر انفرادی  
شے اور ہر جزئی واقعہ فی نفسہ ایک عارضی حادثہ ہوتا ہے۔ ہم سلسلہ وجود و عقل سے  
کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے۔ اور اصول دلیل کثفی کے تقاضا کو کمال طور پر پورا نہیں کر سکتے



جب تک کہ ہم ایک ایسی علت اولیٰ تک نہ پہنچ جائیں جو آپ ہی اپنی علت ہے۔ خدا نے یہ عالم اپنی عقل سے منتخب کر کے بنایا۔ اس حقیقی عالم کے علاوہ کئی اور عالم ممکن ہو سکتے تھے۔ جب خدا نے اسی کو معرض وجود میں لانے کے لئے منتخب کیا تو اس کی ہی وجہ ہو سکتی تھی کہ یہ بہترین عالم ہے۔ لیکن بہترین عالم کے معنی نہیں ہیں کہ اس میں تاریک پہلو یا نقائص موجود نہ ہوں بلکہ اس کے نقائص اس کے کمال کے مقابلے میں ناپید ہو جائیں۔ ہر ممکن کائنات جو محدود ہستیوں پر مشتمل ہو نقائص سے مبرا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ محدود ہستی میں حدود کا پایا جانا لازمی ہے، اس لئے محدود الہی فطرت اس میں پوری طرح تحقق نہیں ہو سکتی۔ محدودیت سے جو ایک وجودیاتی نقص ہے ایک طرف الم پیدا ہوتا ہے جو طبیعی نقص ہے اور دوسری طرف کمال اور افضلی نقص ہے۔ اس لحاظ سے ایک حد تک نقص کا ماضی خود خدا ہی ہے لیکن خدا کا ارادہ اس کا مصدر نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ ہمیشہ خیر ہی کے لئے ہوتا ہے بلکہ خدا کی عقل اس کا ماضی ہے جس میں ازل سے تمام ممکن کائناتوں کی مثالیں موجود ہیں۔ خدا نے صرف حقیقی وجود کی تلوین کی، امکانات کی تلوین نہیں کی۔ بدی کا اصل ماضی وہ نقص ہے جو محدود ہستیوں کی ہر ممکن کائنات میں لازماً موجود ہوگا لیکن خدا کے مکتوبی انتخاب کی وجہ سے اس نقص کی مقدار اقل ممکن ہے اور اعلیٰ تر کمال کو نمایاں کرنے اور اس کو وجود میں لانے کا ایک ذریعہ ہے۔ لائبنٹز کا تصور حقیقت میں ہی ہے جو یعقوب بوہمے کا سٹا سوائے اس کے کہ بوہمے کا بیان زیادہ خرافیاتی اور رنگ آمیز ہے۔ اور جیسا کچھ لائبنٹز نے بھی کہا ان دونوں کا تخیل پیرنیل سے لہاڑا جدا نہیں کیونکہ یہ دونوں اس کی طرح دونوں ایس کے قائل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان دونوں کا خیال ہے کہ یہ دونوں تو ایس ایک خدا میں متحد ہو سکتے ہیں، بیل کے نزدیک ان کے لئے دو خداؤں کا ماننا لازمی ہے۔ لائبنٹز اور بوہمے کے نزدیک خدا کی فطرت میں امکانات کے مابین تنازع البقا ہوتا ہے، جو موجودات کی جنگ کی تہید ہے کہ

بیل نے یہ کہا تھا کہ تجربہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ دنیا میں الم اور گنا پایا جاتا ہے اور اس سے مان کے نظریہ کو تقویت حاصل ہوتی ہے لیکن اگر اولیائی



نقطہ نظر سے عالم پر غور کریں تو ہم اس کی اساسی وحدت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔  
 لائبنٹز اس پر مجبور ہو کہ تجربہ عالم کے مشاہدے سے اپنے نظریے کی شہادت پیش کرے  
 اکثر اوقات تو وہ پس اسی پر اکتفا کرتا ہے کہ یہ بہترین ممکن عالم ہے کیونکہ اگر بہترین  
 نہ ہوتا تو خدا اسے کیوں بخوبی کے لئے منتخب کرتا وہ اس اعتراض کو نظر انداز کر دیتا  
 ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے اور جسے کئی سال بعد لائبنٹز کے مخالف ترین مفکر  
 شیوین ہار نے اٹھایا کہ اگر منتخب شدہ عالم بہترین بھی ہو تو اس سے یہ ثابت  
 نہیں ہوتا کہ وہ اتنا خیر تھا کہ کوئی اس کے قابل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ سرمدی امکانات کی  
 سعی محقق یا تحریک وجود ہی فی نفسہ ایک ہی ہو۔ لائبنٹز کو یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ موجودہ  
 عالم اس قابل تھا کہ اسے ضرور جائزہ ہستی پہنایا جائے اور ایک جامع اور کلی نظر  
 میں اس میں نور اور کمال بہ نسبت ظلمت اور نقص کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ وہ اس  
 تا کہ کرتا ہے کہ صرف ایک جزو کو دیکھ کر کائنات کے متعلق کوئی رائے قائم نہ کریں  
 کلی نسبت صرف کلی نقطہ نظر سے کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک ایسا  
 وسیع خراش ہو لیکن پورے لئے کے اندر وہ نہایت عمدہ اثر پیدا کرے۔ اگر عقوڑا  
 ساحصہ چھوڑ کر باقی تمام تصویر کو ڈھانپ دیا جائے تو وہ حصہ رنگوں کا ایک لمبے معنی  
 اجتماع معلوم ہو گا لیکن کل تصویر کے عام تاثر کے تعین میں وہ ایک لازمی اور لازمی جزو ہو گا کہ کھانے  
 میں ایسے سالے بھی ہوتے ہیں جن میں اگر الگ کر کے چکریں تو سب اور بد مزہ معلوم ہوں  
 لیکن تمام کھانے کے اندر وہ بڑی لذت پیدا کر دیتے ہیں اب سوال یہ  
 کہ ہم اپنی نگاہ میں کتنی وسعت پیدا کر سکتے ہیں۔ لائبنٹز کا جواب یہ ہے کہ ہستی لامحدود ہے تمام مہم  
 جس غایت کے تحقق میں مصروف ہے اس تک ہم کبھی نہیں پہنچ سکتے ہم کائنات کے ایک نہایت چھوٹے اور  
 گہ فہمی حصے سے واقف ہوتے ہیں اور شاید یہ وہی حصہ جس میں نقص ہی کی اکثریت پائی جاتی ہے  
 ہم یہ کیسے فرض کر سکتے ہیں کہ کائنات میں صرف انسانی اعراض نظر میں آتی ہیں انسانی نصب العین ہم ترین میں بدلے کے  
 متعاقب تمام کائنات پر حاوی ہیں میں انسانوں کے علاوہ لامحدود دیگر مخلوقات بھی داخل ہیں  
 کیا ہم یہ چاہتے ہیں کہ خدا اس عظیم الشان اور محدود خلقت کو اس لئے بدلے یا سچ کر دے کہ  
 یہ ہمارے لئے الم اور گناہ کا باعث ہوتی ہے درنحالیکہ تمام اشیاء میں اور خیر و شر میں  
 ایسا گہرا ربط ہے کہ اگر ٹارکون Torquin جرم نہ کرتا یا یہود مسیح کے ساتھ یہوفا کی



نہ ہر شے کا توجہ کا تاریخی ارتقا بالکل مختلف ہوتا۔ خدا نے کائنات میں افراد پیدا کئے ہیں لیکن ہر فرد خود اپنے اعمال کی علت ہے۔ جس قدر ہستی خدا نے پیدا کیا لیکن اس میں سے جو رو بہ ہستی ہے وہ اس نے پیدا نہیں کی۔ اگرچہ اس کو معلوم تھا کہ اس چشمے میں سے کس قسم کی ندی بہے گی لیکن اس نے اسے پیدا کیا کیونکہ جس عالم میں اس کا وجود ہو گا وہ تمام ممکن عالموں میں سے بہترین ہے۔ یہود اکی دنیا بازی کے بغیر سچ کی موت انسانوں کے لئے کفارہ نہ ہوتی اکثر لوگ جو دنیا کی بدی پر زور دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بدی اور تکلیف توجہ کش ہوتی ہے اور جس خیر سے ہم لذت اندوز ہوتے ہیں اس کا احساس عادت کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔

رکاوٹوں کا ہونا نہایت ضروری ہے تاکہ ہماری فعلیت کو متواتر کوئی نہ کوئی محرک ملتا رہے اور ہم غافل و بے حس نہ ہو جائیں خوش نصیب لوگوں اور فرشتوں کو بھی مزاحمت کی ضرورت ہے کیونکہ اگر مزاحمت نہ ہو گی تو وہ بھی غافل اور احمق ہو جائیں گے۔ اگرچہ ہستی سلسل اور متناسب ہے تاہم علما یہی مفید ہے کہ بظاہر ان میں ربطا نہیں نہیں منقطع معلوم ہو اور معاملات ناموزوں اور بے تعلق معلوم ہوں۔ ان ظاہری بے ربطیوں کی وجہ سے فکر کو ورزش کا موقع ملتا ہے اور کل کائنات کے حسن میں اضافہ ہوتا ہے لائبنٹز نے ابدی سزا کے نظریہ کو بھی جائز ثابت کرنے کی بھی کوشش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کل ہستی میں نور و کمال کی کثرت کی وجہ سے اگر اکثر آدمی ابدی سزا بھی جگتیں تو بھی لائبنٹز ہی مجموعہ مسرت کے مقابلہ میں ان کی تکلیف نہایت بے مقدار ہوگی۔ آیا ہستی میں ہمیشہ مجموعی کمال میں ترقی ہوتی ہے یا اس کا کمال حالات متغیرہ کی صورت کی ایک تبدیلی کا نام ہے ایک ایسا سوال ہے جس کا لائبنٹز کوئی جواب نہیں دیتا۔ لیکن اس کو یقین ہے کہ جو لوگ ہستی کو وسیع اور عقلی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں وہ ضرور اشیاء کے حسن و کمال اور ان کے ارتقاء کے مسلسل کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں یہ خوشی فضا و قدر کے سلسلہ واقفین کی تسلیم و رضا سے بہت مختلف ہے۔

پتھر جانے ہوئے لائبنٹز نے اپنے ارادہ سے زیادہ میل کے نقطہ نظر کی حمایت کر دی نہ صرف یہ کہ ایک معنی میں لائبنٹز بھی دو توں میس کا قائل ہے بلکہ وہ اس امر میں بھی میل سے قریب اتفاق رائے پر مجبور ہے کہ اگر ہم اپنے آپ کو محض تجرب



محدود درک ہیں تو دینیاتی رجائیت کو قائم رکھنا نہایت دشوار ہے۔ لائبنٹز کا یہ اقرار کہ ہستی  
 لا محدود ہے اور ہمارا علم محدود حقیقت میں ثبوت و استدلال کی سپر اندازی ہے۔  
 اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات کے دوسرے حصوں میں اشیاء کا کیا حال ہے  
 یہاں پر وہ ایمان کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مسئلہ عقل سے  
 حل نہیں ہو سکتا۔ اپنے خط میں جو حمایت انتظام الہی، ہی کے زمانہ کا لکھا ہوا ہے وہ  
 کہتا ہے ”کہ ہم سلسلہ اشیاء کی صرف چند کڑیاں دیکھ سکتے ہیں اور ہمیں صرف وہی حصہ  
 نظر آتا ہے جس میں نقص اور بدی بہت زیادہ ہے اور اس لئے ہمارے دماغ کی  
 آزمائش اور ورزش کے لئے نہایت موزوں اور خدا سے اظہار محبت کے لئے  
 نہایت مناسب ہے“ لیکن خبر سے کل کی طرف مراجع آنے سے اس مسئلہ کی گرہ  
 نہیں ٹھٹھکتی۔ کیونکہ لائبنٹز کا نظام فلسفہ ایسا ہے جس کے مطابق کائنات میں ہر نقطہ پر  
 ایک جسم اور روح موجود ہے۔ اس نظام کے مطابق فرد کو کل پر قربان کر دینا ہرگز جائز  
 اور ممکن نہیں ہو سکتا۔ انفرادی مونا دات کی تکلیف اس سے غائب نہیں ہو جاتی کل  
 کائنات کے نظام کے حسن کے لئے ان کی تکلیف ایک ذریعہ کا کام کر رہی ہے  
 افراد مونا دات کو جو زندگی عطا کی گئی ہے وہ اس کی بجا طور پر شکایت کر سکتے ہیں  
 اور کہہ سکتے ہیں کہ جہنم میں رہنے کی بجائے اگر وہ نہیں پیدا ہوتے تو اچھا تھا۔ خواہ  
 کائنات کے حسن نظم کے لئے ان کا جہنم میں رہنا ناگزیر ہی ہو خود لائبنٹز میں مقادیر  
 اقل اور انفرادی اختلافات کا جو احساس تھا اگر وہ اس سے صحیح منطقیانہ استدلال  
 کرتا تو دینیاتی رجائیت میں پھنسانہ رہتا۔

### فلسفہ قانون

اخلاقیات اور فلسفہ قانون کے متعلق لائبنٹز کے خیالات اس کے عام  
 فلسفہ سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اسکی مونا دیات اس تصور میں ختم ہوتی ہے کہ  
 تمام ہستی ایک شہر الہی ہے یا خدا کی ملکیت ہے جس کا اساسی اصول عدل ہے اور  
 میکانیت کی تمام قوانین اس عدل کے تحقق کے لئے کام کرتی ہیں۔ مقصدیت کا



نقطہ نظر اس کے نظریہ کائنات اور اس کی اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے،  
 اخلاقیات اور فلسفہ قانون جو دونوں کے فطری حق کے تصور کے اندر داخل  
 ہیں ان کی بناء مسرت کے بلا واسطہ جبل جذبہ پر قائم ہے۔ لذت کے ہر تاثر کے ساتھ  
 ایک ترقی یا ایک کمال وابستہ ہوتا ہے جو یا اضافہ قوت پر مشتمل ہوتا ہے یا قوتوں میں  
 زیادہ موافقت کے حصول سے وابستہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز کی صرف ایک ہی چھوٹی سی  
 تصنیف جرمن زبان میں ہے جس کا نام "سعادت" ہے اس میں وہ کہتا ہے کہ  
 کمال کا اظہار قوت کا ہے کیونکہ تمام ہستی ایک مخصوص قوت کا نام ہے اور  
 قوت جتنی زیادہ ہوتی ہے ایک ہستی بلند تر اور آباد تر ہوتی ہے۔ مزید برآں قوت کے  
 اندر ایک یہ بات بھی داخل ہے اتنی ہی وہ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت  
 پیدا کر دیتی ہے کیونکہ قوت کی وجہ سے ایک ہستی دوسری ہستیوں پر حکمراں ہو جاتی  
 ہے اور ان کی خاندانہ بھی جاتی ہے کثرت میں وحدت ہی کا نام میوزونیٹ یا موافقت  
 ہے۔ لائبنٹز کی مراد یہ ہے کہ لذت کا احساس زندگی کی قوتوں کی ثروت اور موافقت  
 سے پیدا ہوتا ہے۔ خواہ ہم ان قوتوں سے آگاہ ہوں یا نہ ہوں مسلسل احساس لذت  
 کا نام مسرت یا سعادت ہے۔ سعادت کے لئے دانائی لازمی ہے جس سے  
 عقل کی رہنمائی اور ارادہ کی ورزش سرزد ہوتی ہے۔ غیر ارادی کوششیں بھی اسی  
 سمت کی طرف جاتی ہیں لائبنٹز اس خیال میں گرونیس کا ہم زبان ہے جسے وہ بے مثال  
 گرونیس کے نام سے یاد کرتا ہے کہ انسان کی فطرت میں نہ صرف اپنی مسرت  
 کے لئے بلکہ دوسروں کی مسرت کے لئے بھی ایک غیر ارادی تحریک موجود ہے دوسروں کی سعاد  
 ت سے تو لطف حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ ان کی سعادت کو ہم اپنی سعادت محسوس کرتے  
 ہیں اسے محبت کہتے ہیں۔ بے عرض محبت بھی اسی لئے ممکن ہے کہ دوسروں کی  
 سعادت کا اظہار ہی اپنی سعادت پر ہوتا ہے ارسطو کی پیروی میں لائبنٹز بھی عدل  
 کو اساسی فضیلت سمجھتا ہے اور اس کی نسبت کہتا ہے کہ عدالت عقلمندوں کی  
 خیانت ہے۔ محبت مقصد کو متعین کرتی ہے اور دانائی اس کے حصول کے ذرائع  
 بتاتی ہے عدل یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے اور اسباب حیات کو ٹھیک  
 طور پر تقسیم کیا جائے امور عامہ کا انتظام اور افراد کی ملک کی داد و ستد انصاف



سے ہو۔ یعنی اور تقسیمی عدل کی بنیاد اصول ہے کہ تمام انسانوں کو فائدہ پہنچے اور اس خاص قانون یا عدالت سے الگ چیز ہے جس کا مقصد جماعت میں اس کو قائم رکھنا ہے۔

باوجود اس کے کہ لائبٹیر کسی حد تک قدیم اور ریاستی خیالات سے کام لیتا ہے اس کے فلسفہ قانون میں بعد میں آنے والے فلسفہ کی پیش بینی بھی چمکتی ہے۔ مسرت عامہ یا ملال عامہ کو قانون اور اخلاق کی غایت قرار دے کر وہ اس فلسفے کا پیشرو بن گیا جو افادیت کے نام سے موسوم ہے اس کے خیالات سے ہمیں کبیر لینڈ کا فلسفہ یاد آ جاتا ہے اور جب اس نے اپنے ایک معاصر شاہنشاہی Shaftsbury کے خیالات کو اپنے تفکرات سے مثال یا توشیحی ہوا اور جب اگرچہ لائبٹیر کی اخلاقیات اور فلسفہ قانون کی بنا خالص نفسانی ہے تاہم اس کی رائے میں وہ مذہب کے امر و نہی سے مستغنی نہیں ہو سکتے وہ گروٹس Geotius سے متفق ہے کہ اخلاق اور قانون خدا کی بے اصول مرضی پر مبنی نہیں ہو سکتے۔ لیکن تمام اعلیٰ ترین اصول قوانین کی طرح اخلاق اور قانون کے احکام بھی اصل میں فکر الہی سے صادر ہوئے اور ارادہ الہی سے قائم ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بے غرض محبت میں اپنی مسرت کی طلب کے ساتھ دوسروں کی مسرت کی طلب بھی وابستہ ہوتی ہے لیکن ایسے لوگ استثنیات میں سے ہوتے ہیں۔ عاقبت میں الہی جزا و سزا کو تسلیم کئے بغیر ثبات نہیں کر سکتے کہ اخلاقی خوبی اور ذاتی مفاد ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہذا اخلاق کی ضمانت کے لئے فطری مذہب کی ضرورت ہے فطری مذہب انسان اخلاق اور قانون کے لئے بلند ترین نقطہ نظر پیش کرتا ہے کیونکہ اس سے ہمارے خیالات اور توقعات میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے کہ ہم اسی الہی قانون پر کا بند ہیں جو تمام ہستی میں عمل کرتا ہے۔

اس کے تمام نظام فلسفہ کی طرح لائبٹیر کے فلسفہ قانون میں بھی یہ خیال بہت نمایان ہے کہ افراد کے مابین ایک سوا فقت پائی جاتی ہے یہی خیال اس کی تمام تحقیقات کا رہنما تھا اور یہی خیال نئی صدی کو اس سے ورثے میں ملا جس کے فکر کیلئے کئی حیثیتوں سے لائبٹیر کا نظام ایک نوعی مثال ہے۔



# بائنسٹم

کرسچین ولف (Christian Wolff)

بائنسٹم نے جو کچھ اپنے خطوط اور رسالوں میں بیان کیا اس کی رسائی صرف چند لوگوں تک تھی ولف نے اسی مواد کو سطحی طور پر پھیلانے اور مرتب کر کے کئی جلدیں تیار کر دیں ولف کا اپنے زمانے پر بہت اثر ہوا کیونکہ اس کی وجہ سے عقلیات کا بہت وسیع حلقوں میں رواج ہو گیا اور اس نے اصول و دلیل کا تعلق کو تمام شعبوں پر عائد کیا۔ بائنسٹم زیادہ تر فرانسیسی یا لاطینی میں لکھتا تھا اگرچہ ایک وقت اس کا یہ ارادہ تھا کہ حدیث انتظام الہی کو جرمن زبان میں لکھے کیونکہ بقول خود اس زبان میں فلسفیانہ دو شیروں کی پائی جاتی ہے، لیکن ولف نے اپنی تصانیف جرمن زبان میں لکھیں اور ایک حد تک اس زبان میں فلسفیانہ مصطلحات کا موجود ہوا ایک قسم کا عام پسند اور عام فہم فلسفہ ولف اٹھارویں صدی کی المانی تنویر عقلیت کا ایک لازمی عنصر تھا۔ سترہویں صدی کے نظامات کے اکثر خیالات ولف کے ذریعے سے تعلیم یافتہ جمہور تک پہنچ گئے۔ ایک دوسری قسم کے خیالات انگلستان کی طرف سے آئے جن کا محرک جون لوک (John Locke) کا فلسفہ تھا۔

کرسچین ولف ۱۶۹۶ء میں برسلا (Breslau) میں پیدا ہوا اس نے دینیات کے علاوہ ریاضیات اور فلسفے کا مطالعہ کیا اور سن ۱۷۲۰ء میں ہالے (Halle)



کی یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر ہو گیا اگرچہ وہ خاص طور پر فلسفہ ہی کا درس دیتا تھا۔ وہ ڈی کارٹ اور لائبٹزر کی تصانیف سے خاص طور پر متاثر ہوا اور شیرن ہوزن کے ذریعے سے میانسوزا کا بھی اس پر اثر ہوا کیونکہ میانسوزا کا نام لئے بغیر شیرن ہوزن نے اس کے نظریہ علم کو اپنی کتاب طب فہمی Medicina Mentis میں ذرا کھول کر بیان کر کے شائع کر دیا تھا۔ ولف کو یہ برا معلوم ہوتا تھا کہ لوگ اسے لائبٹزر کا پیروا کہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبٹزر کے بہت سے خیالات کو اس نے کئی چیزوں سے بدل بھی دیا تاہم جس فلسفے کو اس نے جرمن یونیورسٹیوں میں رائج کیا اور جو کانت کے زمانے تک چھاپا یا اس کا لائبٹزر اور ولف دونوں کے نام سے اکثر مسموم ہو کر لائبٹزر وولف Leibnitz Wolffian فلسفہ کہلاتا بالکل بجا تھا۔ لائبٹزر کے فلسفہ کی اصلی حقیقت اس کی نابعد الطبیعیاتی تصویریت نظریہ ہوتا تھا ایسی چیز نہیں تھی جس سے ایک ایسا عام فہم سا نظام قائم کر لیا جاتا جیسا کہ ولف نے کیا یہ خیال کیا کہ طبیعیات کو اس بحیل سے دنیات کے موافق بنایا جائے کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے جو الہی اعراض کو پورا کر کے لئے بنائی گئی ہے۔ اور موافقت مقدس کے ذریعہ سے خدا نے شعوری زندگی کے ساتھ اس کی مطابقت پیدا کر دی ہے۔ ولف اور لائبٹزر دونوں کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ کائنات کو ایک ایسا کل فرض کیا گیا ہے جو اخرا پر مشتمل ہے اور ایسے قوانین پر چلتا ہے جن کی اسناد خدا کی ذات میں ہے۔ اس تمام نظام کی منطقی بنیاد اصول دلیل ملتی ہے۔

یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ ولف نے نہ صرف ادعائی فلسفہ کو عام پسند بنایا بلکہ اس کی تکمیل بھی کی۔ لائبٹزر نے یہ ایک نہایت اہم قدم اٹھایا کہ قانون عینیت اور قانون دلیل کشی کو دو الگ الگ اصول قرار دیا جن میں سے پہلا عقلی صداقتوں کے لئے ہے اور دوسرا شعوری صداقتوں کے لئے ہے۔ ولف نے یہ کوشش کی کہ حقائق امور کو حقائق عقلی سے مستخرج کرے۔ وہ اس کو بدیہی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے اسکی



ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور اس کا خیال ہے کہ یہ لائینڈر کی غلطی تھی کہ اس نے اصول و دلیل مکتفی کا کوئی ثبوت نہیں دیا جو خود اس کے نظام اور دیگر بڑے نظامات میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ دلف نے جو ثبوت دیا ہے وہ مفصل ذیل ہے "جہاں پر کوئی وجہ نہیں پائی جاتی وہاں کچھ نہیں ہے جس سے ہم یہ سمجھ سکیں کہ یہ شے کیوں ہے اس حالت میں ضروری ہو سکتا ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آئے لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں آئے اس لئے جو کچھ بھی ہے اس کے ہونے کی ایک مکتفی وجہ یہ معلوم کر لینا نہایت آسان ہے کہ اس ثبوت سے دور لازم آتا ہے کیونکہ یہ کہنا کہ کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی اس کہنے کے مرادف ہے کہ ہر شے کی ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور یہی بات تو مکتفی جس کا ثبوت چاہئے تھا۔ لیکن اسی قسم کے سلسلہ فکر کے ذریعہ سے دلف نے ادعائیت کا ایک مکمل نظام قائم کر لیا اس کے نزدیک تمام یقینی علم کی بناء آخرین ارتقاء نقیضین کا اساسی اصول ہے۔ اس طرح فلسفہ ایک ایسا نظام قوانین بن جاتا ہے جو خالص منطقی بنیاد پر قائم ہو۔ اگر ہم دلف کے ساتھ کوئی نا انصافی نہ کرنا چاہیں تو ہمیں اس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ ارتقاء نقیضین کا اصول تمام تجربی عقائد کا ضامن اور تمام استنتاج کا کفیل ہے۔ ایک ہی وقت میں کسی شے کا اور اک ہونا اور نہ ہونا دونوں یکجا نہیں ہو سکتے ہر اور اک میں یہ تقاضا پورا ہونا چاہئے دلف کی ہرگز یہ خواہش نہیں کہ تمام سائنس کو منطق صوری میں تحویل کر دے لیکن وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اصول ہر جگہ مساوی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلیت کا دور شروع ہو گیا ہے۔

دلف نے صرف کائنات کے نظریہ ہی میں نہیں بلکہ دینیات میں بھی اس اصول کو استعمال کیا ہے جس طرح سے وہ اصول و دلیل مکتفی سے طبیعات کے اصول اخذ کرتا ہے مثلاً قانون جمود اور قانون تسلسل فطرت کہ فطرت ایک تخت ایک حالت سے مطلقاً مختلف حالت میں عبور نہیں کرتی اور اگر وہ ایسا کرے تو ایک حالت سے



دوسری حالت میں عبور ناقابل فہم ہو جائے۔ اسی طرح وہ اس اصول سے نہ صرف خدا کی ہستی کا انتاج کرتا ہے کہ کائنات کی کوئی ایسی وجہ اور علت ہوئی چاہئے جو خود آپ اپنی وجہ یا علت ہو بلکہ ایسے شرائط بھی اس اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وحی و الہام جن کے مطابق ہونے چاہیں کوئی ایسی معین علامتیں ہونی چاہئیں جن کے ذریعہ سے یہ وحی کو بیکار تخیلات اور جھوٹے وعووں سے ممتاز کر سکیں وحی خدا کے کمال کے خلاف نہیں ہو سکتی اس لئے لازماً اس کے اندر متناقضات نہیں ہو سکتے اگرچہ وحی ایک معجزہ ہے اور اس لحاظ سے ممکن حقائق یا امری حقائق کے خلاف ہے لیکن وہ لازمی اور واجبی حقائق کے خلاف نہیں۔ خدا یہ کر سکتا ہے کہ سورج کو اپنی جگہ پر قائم کر دے لیکن دائرے میں محیط دائرہ سے قطر کی جو نسبت ہے اس کو وہ ہرگز نہیں بدل سکتا ولف یہ کہتا ہے کہ ایسی دنیا جس میں معجزات شاذ و نادر واقع ہوں کمال تر ہے بہ نسبت اس دنیا کے جس میں وہ اکثر واقع ہوں۔ کیونکہ معجزات کے لئے صرف قدرت کی ضرورت ہے لیکن نظام فطرت قائم کرنے کیلئے قدرت کے علاوہ دانائی کی ضرورت ہے جو کہ کل نظام کو مد نظر رکھے اور صرف جزئیات میں رد و بدل نہ کرتی رہے۔

ولف خود اصول دلیل کتنی کا شکار ہو گیا ہالے Halle کے متقی Pie phic Theologiacy ولف کے عقلی فلسفے کو خطرناک سمجھتے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک لکچر میں ولف نے عینی حکیم کنفیوشس کے فلسفے کی بہت تعریف کر دی کہ اس نے بڑے فلسفہ اخلاقی کی تعلیم دی اس پر ایک طوفان مچا ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ بادشاہ فریڈرک ولیم اول کو ولف نے غلاف کرنے کے لئے اس کے دشمنوں نے انسانی اعمال میں تناؤں دلیل کتنی کی ایک یہ مثال دی کہ ولف کے نظریہ کے مطابق اگر بادشاہ کے لشکر کے سپاہی بے اجازت لشکر کو چھوڑ بھاگیں تو ان کے بھاگنے کی ضرورت کوئی کافی وجہ ہوگی اس لئے ان سے کوئی باز پرس نہ ہونی چاہئے۔



و لطف الہی خود نوشتہ سوانح عمری میں بیان کرتا ہے کہ اس کے دینیاتی  
 دشمنوں کی تصانیف میں سے بادشاہ کو ایک اقتباس دکھایا گیا جہاں اس  
 کے نظریہ جبر سے یہ نتیجہ نکالا گیا تھا۔ سنا میں ایک شاہی فرمان شائع  
 ہوا جس کے مطابق و لطف بدیں وجہ اپنے عہدہ سے برخاست کر دیا گیا کہ  
 اس کے نظریات ملحدانہ ہیں اور اس کو یہ حکم دیا گیا کہ اڑتالیس گھنٹے کے  
 اندر اندر شاہی حدود سے باہر ہو جائے اور اگر اس کی خلاف ورزی  
 کرنے تو رسی سے اس کا گلا گھونٹ دیا جائے اس کے بعد وہ ماربرگ  
 چلا گیا جہاں وہ علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ یہاں تک کہ فریڈرک ثانی  
 نے جو خود اس کے مذاہن میں سے تھا اس کو پالے واپس بلا لیا جہاں  
 وہ تا دم مرگ سنا تک درس دیتا رہا۔



# کتاب چہارم

انگریزی فلسفہ تجربی

تمہید

فلسفے کے نظامات عظیمہ کی بنیاد اعتقاد تھا کہ نئی تعمیرات فکر کے لئے کافی مواد اور وضاحت فکر موجود ہے۔ ازمۂ متوسطہ کا تصور کائنات جو نشاۃ جدیدہ کی تحقیقات اور جدید سائنس کی آفرینش سے فنا ہو گیا ہے اس کی جگہ جدید نظام کائنات پیش کیا جاسکتا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ اعتقاد و اعتماد بے بنیاد نہیں تھا۔ نئی تحقیقوں کے طریقوں اور نئے اصولوں نے یقیناً افکار انسانی کی ایک خاص سمت میں رہنمائی کی کہ نہایت اہم مسائل کا حل مستقبل میں اسی سمت میں واقع ہے۔ اور سترھویں صدی کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے نہایت قوی استدلال سے نفس اور مادہ کے متعلق نہایت اہم مفروضات قائم کئے لیکن نقاد مفکرین کی نظر اس امر کی طرف مبذول ہوئی کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مختلف قسم کے مفروضات ممکن ہیں اگرچہ جن مفکرین نے نہایت اعتماد اور ذہانت و فراست سے نظامات فکر قائم کئے تھے انھوں نے ماہیت فکر اور



اس کے انداز عمل پر بھی بحث کی تھی لیکن ان کے ہاں نظریہ علم کی بحث اپنے اپنے نظام کے لئے محض ایک تہید تھی ادعائی جلت میں وہ فکر پر محض ایک سرسری نظر ڈال کر متحائے کائنات کے حل میں مصروف ہو جاتے تھے۔ تاریخ فلسفہ میں کلاسیکل انگریزی فلسفہ کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے علم انسانی کے ارتقا اور اس کی صورت و مقدمات کے تفصیل و امتحان کو ایک الگ اور مستقل مسئلہ بنا دیا اب تک مسئلہ علم مسئلہ وجود کے اندر رو پا چلا آتا تھا لیکن جون لاک John Locke اور اس کے تابعین نے اس کو الگ نکال کر اس کی ایک آزادانہ حیثیت قائم کر دی ان لوگوں نے نظریہ علم کو مابعد الطبیعیات سے مقدم کر دیا اگر ہم کانسٹ کی تقلید میں ادعائیت سے وہ انداز فکر مراد لیں جس میں ہم اپنے علم کے شرائط و حدود کا کافی امتحان کئے بغیر اپنے تصورات کو ماہیت اشیاء کی تحقیق میں استعمال کرنے لگتے ہیں اور انتقادی فلسفے سے وہ انداز فکر مراد لیں جو ہستی کے متعلق تفہیمات قائم کر لے سے پہلے خود ملکہ علم کی تحقیقات کرتا ہے، لاک انتقادی فلسفہ معین طور پر جون لاک سے شروع ہوتا ہے۔ ادعائیت اور انتقادی فلسفہ کے خالص فلسفیانہ مخالفت کی پشت پر ایک زیادہ جامع تاریخی مخالفت پایا جاتا ہے۔ انتقادیت میں صرف فلسفیانہ نظامات ہی تنقید کا موضوع نہیں ہوتے بلکہ اور مستند شخص یا روایت اور موجودہ قوت پر تنقید کی روشنی ڈالی جاتی ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ فلسفے میں ایک جوہر ثابت کا تصور سیاسی زندگی میں سلطان مطلق کے ماثل تھا اب ہم تنقید کے ساتھ آزادی کا دور آیا لائبرٹز کے موناوات اس حقیقت کی علامت تھے کہ فرد اپنی انفرادی خودی میں خود اختیار ہو گیا ہے یہی تحریک حریت جون لاک میں اور زیادہ نمایاں ہو گئی جب اس نے اور زیادہ واضح اور سادہ صورت میں سائینس تعلیم مملکت اور کلیسا کے متنتہات اور روایات پر ایک گہری اور وسیع نظر تحقیق ڈالی۔ لائبرٹز اور ولٹ نے اصول دلیل ملکتی کو قائم کیا اور جابجا اس کا اطلاق کیا۔ جون لاک اور اس کے تابعین نے تمام



اصولوں کا یہاں تک کہ اصول دلیل مکتفی کا بھی پورا پورا امتحان کیا۔  
 نظر پر علم کے متعلق اس زور و شور کی تحقیق کے دوش بدوش ہم دیکھتے  
 ہیں کہ اخلاقی مسئلے پر بھی بہت گہری نگاہ ڈالی گئی اس انگریزی تجربی گروہ میں  
 اخلاقیات کو بہ نسبت اس کے بہت زیادہ آزادانہ حیثیت حاصل ہوئی چھ  
 ان بڑے نظامات میں ممکن ہو سکتی تھی جن کی اصل غرض ان کو حیات انسانی  
 کے حدود سے بہت ماورے لے جاتی تھی۔ اس گروہ کے تجربی اصول تحقیق  
 کی وجہ سے فلسفیانہ اخلاقیات کی اساس کا نہایت گہرا امتحان کیا گیا۔



# باب اوّل

جون لوک JOHN LOCKE

سوانح حیات اور خصوصیات

ہیلائٹا فلسفی اسی سال میں پیدا ہوا جس سال میں کہ سب سے بڑا  
ادعائی فلسفی اس دنیا میں آیا۔ جون لوک ۱۶۹۰ء پر بل سٹریٹ کو برٹنل Bristol  
کے نواح میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ وکیل عدالت تھا۔ مگر یہ امر اس کو ملکی  
جنگ میں پارلیمنٹ کی طرف سے بطور ایک کپتان حصہ لینے سے مانع  
نہیں ہوا۔ اس کے باپ نے اسے جو تعلیم دی وہ اس قسم کی تھی کہ تعلیم  
پر اپنا دور آؤں مضمون لکھتے ہوئے اس کے بہت سی ذاتی یادداشتوں  
کو استعمال کیا۔ یہ مکتہ کہ والدین کے سامنے بچہ کی اطاعت رفیعہ رفتہ رفتہ  
ہوئے دوستی کے آزاد تعلق تک پہنچ جانا چاہئے لوک کے اپنے والد  
سے ذاتی تعلقات نے اس کو سمجھایا اس کے برخلاف مدرسہ میں اور یونیورسٹی  
میں اس کو جو تجربات ہوئے ان کو وہ اپنے فلسفہ میں تقلید کے لئے نہیں  
بلکہ ان سے پرہیز کرنے اور ان کو ترک کرنے کے لئے بیان کرتا ہے  
چھ مہینے تک وہ ویسٹ منسٹر میں رہا جہاں اس نے نہایت سخت صرفی



محمی طریقہ سے کلاکل زبانوں کی تعلیم حاصل کے اس کو بعض چیزیں نہانی یاد کرنے سے بڑی اذیت پہنچتی تھی اور اس سے بہت تکلیف ہوتی تھی کہ اسے ایسے مضمونوں پر لکھنی میں مضامین لکھنے پڑتے تھے جنہیں وہ خود نہیں سمجھتا تھا طبیعیات کی کوئی تعلیم نہیں ہوتی تھی۔ صرف موسم گرما میں شام کے کھانے کے بعد تھوڑا سا جغرافیہ پڑھایا جاتا تھا۔ لکھنے لگانے سے کوئی چیز یاد کرنے اور زبانوں کی تعلیم کو گرامر سے شروع کرنے کے خلاف اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ اس کے اپنے مدرسے بھریوں نے اس کو سمجھا یا۔ جب مسئلہ میں جب وہ آکسفورڈ (puritanism) گیا تو اس نے مطہریت اور مدرسیت کا وہاں پر بہت غلبہ پایا۔ لوگ کو ان دونوں سے کوئی تسکین حاصل نہیں ہوئی۔ اس نے بعد میں خود بیان کیا ہے کہ ڈیکارٹ کے تصانیف کا مطالعہ اس کی فلسفیانہ گہرائی کا باعث ہوا۔ اس مطالعہ سے اس کی بہت بہت افزائی ہوئی کیونکہ اب تک مدرسے فلسفے میں جو وہ کچھ زیادہ ترقی نہیں کر سکا تھا تو اس کو خیال ہو گیا تھا کہ مجھ میں فلسفیانہ قابلیت ہی شاید موجود نہیں ہے۔ اس نے گنٹری اور ہالس کا بھی مطالعہ کیا اور اس کے ذہنی ارتقا میں ان دونوں کا بھی حصہ ہے۔

یہ زمانہ آکسفورڈ میں بڑی رواداری کا زمانہ تھا۔ تمام پروفیسروں کو نہ صرف جان ادن یونیورسٹی کے چانس لری طرف سے بلکہ ایورکامول مقتدر محافظ مملکت کی جانب سے آزادی خیال کا حق عطا کیا گیا۔ لاک کے خیال میں اس زمانے کے اثرات تمام زندگی میں اس کی طبیعت میں موجود رہے۔ خود شاہی کے ساتھ اسکول کلب کو بھرپور حاصل ہو گیا۔ لاک کا اصلی ارادہ پادری بننے کا تھا لیکن سیاست کی نسبت اس کی آزاد خیالی نے یہ پیشہ اس کے لئے نامکن کر دیا۔ ۱۶۹۱ء میں اس نے ایک مضمون لکھا جسے بعد میں پھیلا کر ۱۶۹۵ء میں رواداری پر ایک خط کے عنوان سے اس نے شائع کر دیا اس میں وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے اعتقادات زبردستی سے



دوسرے سے منوائے یا دوسروں کو کسی معین طریق عبادت پر مجبور کرے  
اپنے ایک دوسرے مضمون میں جس کا عنوان "غلطی" ہے اور جسے مضمون  
مذکورہ کا صدر کی طرح فاکس بورن نے حیاست لاک میں درج کیا ہے وہ  
کہتا ہے جو شخص شخص و امتحان اور غور و فکر کے بعد کسی غلطی کو صداقت  
سمجھ کر قبول کر لیتا ہے وہ اس شخص کی نسبت بہر حال زیادہ اپنے فرض  
کو ادا کرتا ہے جس نے کسی صداقت پر بغیر امتحان کئے اعتقاد کر لیا لاک  
مذہب کے اخلاقی پہلو پر بہت زور دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ معتقدات  
اور شعائر جس قدر ممکن ہو کم ہونے چاہئیں ایسکوئل کلیسا جو اپنے معتقدین  
سے انتالیس اعتقادات اور بیسے شمار رسوم و عبادات کا متفقہ تھا لاک  
کے لئے اس میں داخل ہونا ناممکن تھا۔

اب اس نے یہ ارادہ کیا کہ طبیب بن جائے اور اس خیال سے  
طب اور کیمیا کا مطالعہ کیا۔ اس سلسلہ میں رابرٹ بائل Robert Boyle  
مشہور ماہر کیمیا اور سڈن ہم Sydenham مشہور طبیب سے اس کی  
دوستی کی بناء پر ہی لاک کی فلسفیانہ کوششیں ان دو دوستوں کے علمی  
مساعی کے انداز کے تھیں۔ بائل نے جو عمر میں لاک سے چھ سال بڑا تھا  
یہ کوشش کی کہ کیمیا میں تجربہ اور امتحان کا طریقہ استعمال کیا جائے اور  
کیمیا گروں اور طبی کیمیا دانوں کے طریقوں کو ترک کر دیا جائے جس کے  
مقاصد خالص علمی نہیں ہیں۔ وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے واضح  
طور پر یہ بتایا کہ کیمیاوی شریح کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ وہ مرکبات کے  
عناصر دریافت کرے یعنی ان اجزاء تک پہنچے جن کی مزید تحلیل نہ  
ہو سکے۔ اس نے پیش گوئی کی کہ عناصر کی تعداد جتنی خیال کی جاتی ہے  
اس سے بہت زیادہ نکلیگی اور اس نے بہت سے جو اہر کے غیر مرکب  
ہونے سے انکار کیا جو اس وقت تک عناصر سمجھے جاتے تھے۔ سڈنہم  
نے علم الادویہ میں تجربی طریقے کو استعمال کیا اور انہیں اصولوں کو تسلیم  
کیا جو لوگ نے اپنے ایک چھوٹے سے رسالہ کتاب ادویہ میں پیش



کئے تھے جن میں اس کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا کہ بجائے اصول متعارف  
کئے تمام دار و مدار مشاہدات پر ہونا چاہئے، اکثر اوقات جب سڈنہم اپنے  
مریضوں کو دیکھنے جاتا تھا تو لوگ اس کے ہمراہ ہوتا تھا۔  
لیکن لوگ کی تقدیریں یہ نہیں تھیں تھا کہ فنِ شفا اس کا پیشہ بنے۔ اس نے  
ارل آف شافٹسبری سے ملاقات پیدا کی جو چارلس دوم کے عہد میں مشہور  
ہیل سیاست تھا اور اس خاندان کی دولپٹوں کے لئے وہ ایک دیرطیب  
اتالیقی اور دوست بنا رہا۔ لوگ کے سیاسی خیالات بھی جیسا کہ اس کے  
نوجوانی کے زمانے کے لکھے ہوئے چھوٹے چھوٹے رسالوں سے معلوم  
ہوتا ہے، ایسے ہی آزادانہ تھے جیسے کہ اس کے مذہبی خیالات اپنے  
اعتقادات کی وجہ سے وہ بڑی سرگرمی کے ساتھ ویگ Whigs فریق  
کا طرفدار ہو گیا اور اس گروہ کی تقدیریں الجھ گیا۔ ۱۶۷۱ء میں جب شافٹسبری  
کو زوال آیا تو لوگ بھی اس کے ساتھ ہی گرا اور شافٹسبری کے اعتراض و  
اثرات سے جو عہدے اس کو حاصل تھے وہ ان سے دست بردار ہونے  
پر مجبور ہوا۔ اس کے بعد وہ کچھ سال تک فرانس میں سفر کرتا رہا۔ اس کی سفر  
کی یادداشتیں تاریخی حیثیت سے بہت دلچسپ ہیں اور زندگی کے تمام  
پہلوؤں کے متعلق اس کی غیر معمولی قوت مشاہدہ کی شہادت دیتی ہے۔  
اس کے بعد جب اس کا سرپرست ایک سازش میں شریک ہونے کی وجہ  
سے بھاگ کر ہالینڈ چلا گیا تو لوگ کو خیال ہوا کہ انگلستان میں خود اس کی  
زندگی بھی خطرے میں ہے اس لئے وہ بھی ۱۶۸۳ء میں ہالینڈ چلا گیا جہاں  
رفتہ رفتہ بہت سے ویگ پناہ گزیں ہو گئے تھے۔ وہ ایک عرصے تک  
روپوش رہا کیونکہ انگریزی حکومت نے ہالینڈ سے مطالبہ کیا کہ اس کو  
حوالے کر دیا جائے۔ اس زمانے میں وہ اپنی تصانیف میں منہمک رہا  
خصوصاً Epistola de tolerantie رواداری کے متعلق مراسلت جو  
اس نے ۱۶۸۵ء میں لکھی جو کئی سال بعد انگریزی میں شائع ہوئی اور اپنی خاص کتاب  
و متعلق یہ فہم انسانی، Concerning Hum Understanding بھی اس نے



انھیں سالوں میں لکھی اس زمانے میں وہ غالباً انقلاب کی تیاریوں میں بھی مصروف تھا۔ پرنس آف اورنج اور اس کی بیوی سے اس کی گہری ملاقات تھی لیکن وہ ملکہ کی ہمراہی میں انگلستان واپس آیا۔

لوک نے سیاسیات میں فلسفے کو فروغ نہیں کیا اور فلسفہ کے انہماک میں وہ کبھی سیاسیات کو نہیں بھولا۔ اس سے اوّل میں اس کی خاص تصنیف متعلق بہ ہم انسانی شائع ہوئی جو تمام آراء فلسفہ میں اہم ترین اور پر مغز تصانیف میں سے ہے اس کی بیخ و بنیاد لوک کے ذہنی ارتقا میں ملتی ہے ویسا ہے میں وہ ذکر کرتا ہے کہ یہ کتاب ایک بحث کی وجہ سے معرض وجود میں آئی جس میں وہ اور اس کے کچھ احباب شریک تھے۔ ان لوگوں نے کچھ اپنے مسائل ان کے سامنے رکھے جن کو وہ حل نہ کر سکے اس سے لوک کو خیال پیدا ہوا کہ مقدم امر شاید یہ ہے کہ ہم اپنے ملکات کا امتحان کریں اور دیکھیں کہ ہماری عقل کن باتوں کو سمجھنے کے قابل ہے اور کن باتوں کو سمجھنے کے قابل نہیں لوک کی کتاب کے ایک نسخے میں جو برٹش میوزیم میں ہے جیمز ٹائرل James Tyrell لوک کا ایک دوست لکھتا ہے ”مجھے یاد ہے کہ میں بھی ان میں سے تھا جن کے مجمع میں لوک کی موجودگی میں دین آوردہ وحی اور اخلاق کے اصول پر بحث ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کی بحث نے ماہیت علم کی تحقیق کی طرف رہنمائی کی۔ عدا کے موسم سرما میں یہ کام شروع ہوا پھر فرانس کے قیام اور ہالینڈ کی جلاوطنی کے زمانے میں لوک اس میں مصروف رہا اور ۱۶۹۱ء میں اس کو مکمل کر دیا۔ دوسرے ہی سال اس کا ملخص ہالینڈ کے ایک رسالے Bibleotheque Universelle میں شائع ہوا اور ۱۶۹۹ء میں انگریزی زبان میں اس کی مکمل ایڈیشن شائع ہوئی۔ اس کتاب کے چار حصے ہیں پہلے حصے میں حضوری تصورات اور اصول پر تنقید ہے دوسرے حصے میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام تصورات تجربے سے حاصل ہوتے ہیں اور کب تصورات کی تحلیل ان کے عناصر میں کی گئی ہے تاکہ تصورات کی وحدت کو دریافت کرنے میں زیادہ آسانی ہو۔ تیسرے حصے میں یہ بتایا ہے کہ



زبان کا فکر پر کیا اثر ہوتا ہے اس حصے میں سبھی فلسفہ خود پر اعتراضات ہیں اور بڑے بڑے نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ بغیر مزید تحقیق کے تصورات نوعی کے متعلق فیض نہیں کر لینا چاہیے کہ وہ فطرت کے متعلق صحیح ہیں یا فطرت میں ہی اسی طرح پاسے جاتے ہیں جو حصے میں علم کی مختلف قسموں میں فرق بتایا گیا ہے اور علم کی حدیں معین کی گئی ہیں۔ اس کا خاص سے خاص نظریہ علم جو حصے میں ملتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حصہ اور دوسرا حصہ جو تصورات کے تجربی ماخذ کے متعلق ہے۔ پہلے لکھے گئے اور پہلا اور تیسرا حصہ حضوری تصورات کی تنقید اور زبان کے متعلق بعد میں اضافہ کئے گئے۔

بادشاہ ولیم کی حکومت میں لوک کا اچھا خاصہ اقتدار تھا بادشاہ اور اکثر مقتدر اشخاص سے اسے گہرا راہ در بطن حاصل تھا وہ بہت سے عہدوں پر فائز رہا جس میں اس نے اپنا اقتدار اور اثر پھیلنے کی آزادی رواداری عہدہ قوانین تجارت اصلاح آئین غزبا اور معقول سکے کے جاری کرنے میں صرف کیا۔ حکومت پر دور سارے جو سن ۱۶۹۰ میں شائع ہوئے ان میں اس نے اقبال کیا ہے کہ خالص نظری اور علمی اغراض سے علاوہ اس نے اس انقلاب کی حمایت کی بھی کوشش کی ہے جس کی وجہ سے ایک نیا نظام اشیا قائم ہو گیا ہے اس کی تصانیف میں "انکوار متعلق تعلیم" Thoughts concerning Education 1692 کے علاوہ ایک اور کتاب

بھی قابل ذکر ہے جس کا عنوان ہے The Reasonableness of

Christianity as deliverer in the Scriptures

عیسائیت کی معقولیت۔ عیسائیت کے متعلق لوک اپنے اس خیال پر بہت زور دیتا ہے کہ اولین کلیسا کے ایمان کا لب لباب یہ تھا کہ عیسے ابن مریم بیع ہے۔ اس کے نزدیک عیسائیت ایک پیغام محبت ہے اور تبلیغ کفارہ اور سزائے ابدی کے ناقابل فہم اعتقادات سے لوگوں کے لئے شکلات پیدا کرنا صحیح نہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ عقل اور فطرت کے قانون کی توسیع اور اشاعت کی جائے کیونکہ صرف یہی سعادت ابدی



کی طرف انسان کی رہنمائی کر سکتی ہے وہ اپنے آپ کو ایک ایماندار عیسائی سمجھتا تھا اس کے خطوط اور اس کی زندگی اس کی شاہد ہیں کہ اس کی طبیعت میں مذہبی باطنیت موجود تھی۔ وہ بڑی سرگرمی سے انجیل کی تلاوت کرتا تھا اور عمر کے آخری سالوں میں وہ کورنٹیئنز کے نام خط کی تفسیر میں مصروف رہا اس کو عیسائیت کی وہی صورتیں زیادہ بھاتی تھیں جن میں ادعا علیت اور مذہبی مراتب و مدارج کا سلسلہ کم پایا جاتا ہے۔ ہالینڈ کے دوران قیام میں وہ کچھ عرصہ ایک مرتعد (Quaker) کے ساتھ رہا جس کے ساتھ اس کی بہت گہری دوستی ہو گئی بعد ازاں لندن میں بادشاہ ولیم جب بھیس بدل کر مرتدین کی مجلس میں گیا تاکہ بذات خود اس کے فتنے کے حالات سے واقفیت پیدا کرے تو لوگ بھی اس کے ہمراہ تھا ایک انگریزی مرتد عورت کو لوگ نے لکھا کہ سب سے پہلے مسیح کو پہچاننے والی ایک عورت ہی تھی اور اب بھی شاید عورت ہی روح محبت کے احیا کا دوبارہ اعلان کرے عیسائی فقیہوں نے اس پر بڑے سخت حملے کئے اور جب انکو یہ مسئلہ ہوا کہ اس کی دنیات کی بنا اس کا فلسفہ ہے تو انھوں نے اس کے فلسفہ پر بھی بڑا سخت حملہ کیا خصوصاً دو سسٹر کے بشپ سٹونک فلیٹ نے اس پر بہت اعتراض کئے جن کے جوابات لوگ نے کئی بار مفصل طور پر دیئے یہ مدرسی اور جدید فلسفہ کی آخری جنگ تھی۔ لوگ کے دنیائی نقطہ نظر کے خلاف ناراضگی میں اس سے بھی اضافہ ہوا کہ اس کا نقطہ نظر ان لوگوں سے بہت ملتا جلتا تھا جو خدا پر تو اعتقاد رکھتے ہیں لیکن وحی پر اعتقاد نہیں رکھتے خیال یہ کیا گیا کہ جون ٹولینڈ کی کتاب Christianity not mysterious مسیحیت بے اسرار جو ۱۶۹۶ء میں شائع ہوئی اور جسکو دوسرے ہی سال ڈبلن میں سر بازار جلا دیا گیا لوگ کے خیالات کا لازمی نتیجہ خیال کی گئی یونیورسٹی کے طالب علم بھی لوگ کی کتابیں پڑھتے تھے اس لئے آکسفورڈ کے کالجوں سے صدروں نے یہ فیصلہ کیا کہ لوگ کی کتاب متعلق بہ فہم انسانی کو یونیورسٹی میں تسلیم نہ کیا جائے جب لوگ کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے کہا کہ بعض لوگ ایسے



ہو سکتے ہیں جو آنکھوں پر اندھیری لگالیں یا جان بوجھ کر دیکھنا نہ چاہیں لیکن ہر شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو اپنی آنکھوں کے استعمال کو ترک کرنے پر رضامند ہو جائے تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ لوگ کا یہ خیال صحیح تھا۔

لوگ نے کبھی شادی نہیں کی اور عمر کے آخری سال اس لمبے سفرِ فزائے ہشتم کے گھر میں گزارے جو لندن کے قریب ایک مقام اوشس میں واقع ہے بلکہ ہشتم کڈورتھ کی لڑکی تھی جو کیمبرج کا مشہور فلسفی تھا اور وہ نہایت ذہین عورت تھی کئی سال تک وہ کئی مریضوں میں مبتلا رہا کہ لوگ نے اسی گھر میں ۱۷۰۴ء میں وفات پائی لوگ کی کتابوں اور اس کے خطوں سے اس کے یہ خصائل معلوم ہوتے ہیں کہ وہ نہایت حلیم الطبع شخص تھا دھڑکوں سے بڑی محبت کرتا تھا سچے دل سے صداقت کا متلاشی تھا اور شخصی و سیاسی آزادی کی اہمیت پر راسخ ایمان رکھتا تھا اپنی وفات سے ایک سال پہلے اپنے ایک دوست انتھونی کولنر کو جس نے بھی اعتقاد بے وحی پر کچھ تفسیر بھی کیا لوگ نے جو الفاظ لکھے ان سے اس کی طبیعت کی خصوصیت کا اندازہ ہوتا ہے "خود صداقت کی خاطر صداقت سے محبت رکھنا اس دنیا میں انسانی کمال کا جزوِ اعظم ہے اور تمام دیگر فضائل بھی اسی سرزمین سے پیدا ہوتے ہیں"

### تصورات کا ماخذ

چونکہ لوگ کا ارادہ یہ تھا کہ انسانی علم کی تحقیقات کرے اس لئے پہلا کام اس نے یہ کیا کہ اس امر کی تحقیق کرے کہ انسانی علم جن تصورات سے عمل کرتا ہے وہ کس سے حاصل ہوتے ہیں تصور سے اس کے نزدیک ہر وہ شے مراد ہے جو ہمارے فکر میں آسکتی ہے اگر تصورات شروع سے خود ذہن کے اندر ہی موجود ہوں تو ان کے ماخذ کی تحقیق بیکار ہو جاتی ہے اسی لئے سب سے پہلے لوگ حضوری تصورات کے خلاف تنقید شروع



کہتا ہے وہ کہتا ہے کہ اکثر لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا کا تصور اسی قسم کا حضوری تصور ہے اسی طرح سے منطق اور اخلاق کے اساسی اصولوں کے متعلق بھی خیال کیا گیا ہے کہ یہ بھی حضوری ہیں ایسے قضیے کہ ہر شے وہی ہے جو وہ ہے اور نہیں دوسروں کے ساتھ ایسا ہی تلک کرنا چاہئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کر بن خیال کیا جاتا ہے کہ آغاز ہی سے انسانی شعور میں موجود ہوتے ہیں اگر یہ واقعہ ہے تو یہ تصورات شعور میں سب سے پہلے آنے چاہئیں جب ہم بچوں پیدا ہوتے ہیں انہیں وحشیوں اور جاہل انسانوں کو دیکھتے ہیں تو ہم یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی ایسے تصورات ان کی فطرت میں نہیں پائے جاتے ایسی ہستیوں کے شعور میں جزئی مخصوص اشیاء کے تصورات اور ادراکات ہوتے ہیں اور کوئی عام اصول ان کے نفس میں نہیں پائے جاتے علاوہ ان میں تجربہ ہمارے سامنے ایسے افراد اور قبائل بھی پیش کرتا ہے جن میں نہ کوئی خدا کا تصور ہوتا ہے اور نہ صحیح معنوں میں اخلاقی تصورات ہوتے ہیں اگر ایسے تصورات کا حضوری ہونا اس طرح سے ثابت کیا جاتا ہے جب اچھی طرح سے سمجھائے جائیں تو فوراً سمجھ میں آجاتے ہیں تو یہ نتیجہ جائز نہیں ہے جن باتوں کی طرف توجہ دلانے کی اور ان کو واضح کرنے کی ضرورت ہے وہ حضوری نہیں ہیں بلکہ انتسابی ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حاصل کرنے کی قابلیت انسان کی سرشت میں موجود ہے اور جب ہم قوانین فطرت یا اصول فطرت کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری یہ اصطلاحیں بالکل صحیح ہوتی ہیں کیونکہ بعض خیالات ایسے ہیں جن تک انسان فکر کی فطری قابلیت اور تجربہ کے فطری اشتغال سے پہنچتا ہے لوگ کے نزدیک منطق اور ریاضی کے حقائق کے علاوہ نہایت اہم مذہبی اور اخلاقی خیالات بھی اسی انداز کے ہیں وہ بڑے زور سے اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ فطری قانون ہرگز حضوری قانون کا مرادف نہیں ہے حضوری تصورات کا نظریہ زیادہ تر کاہلی سے پیدا ہوتا ہے تصورات کے ارتقا کا امتحان کرنا مسلسل



کوشش کا تقاضا کرنا ہے اور اکثر لوگ اس محنت سے بچنا چھڑانا چاہتے ہیں۔

اس مناظرے میں خاص طور پر روئے سخن مدرسہ فلاسفہ کیمبرج کے فلاطونین اور ہربرٹ آف چربری کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ حضوری تصورات کے نظریہ کے نامزدوں میں سے لوک نے اس بحث میں صرف موخر الذکر کا نام لیا ہے۔ یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ اس میں براہ راست ڈیکارٹ مخاطب ہو۔ علاوہ ازیں حضوری یا باطنی تصورات کی نامزدوں اصطلاح کی ڈیکارٹ نے جو بین توجیہ کی ہے اس کی وجہ سے وہ لوک کا بدلتہ تنقید نہیں بن سکتا۔ لوک نے خود شعور کیلئے لوح غیر منقوش کا استعارہ استعمال کر کے بہت سی غلط فہمیاں پیدا کر دیں۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کی نسبت سمجھ لیا ہے وہ اس حقیقت کا منکر نہیں تھا کہ روح کے اصلی ملکات تجربے سے قبل اس میں پائے جاتے ہیں۔ فلسفے کی بعض اصطلاحوں میں بد قسمتی سے یہ خاصیت ہوتی ہے کہ ان کے ساتھ ذہن میں بعض اوقات نہایت بعدے تصورات وابستہ ہو جاتے ہیں۔ لوک کے نظریے کی اس درست فہمی کے باوجود بھی لائبنز کی اس تنقید کی صحت برقرار رہتی ہے کہ لوک بعض اوقات بہم اور کم و بیش غیر شعوری عناصر نفسی کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتا ہے اور اس کا پورا اندازہ اسے نہیں کہ انسان کے طبعی میلانات کس طرح غیر ارادی اور خود رو طریقے سے عمل کرتے ہیں بعض تصورات کی آفرینش میں لوک جس قسم کی فعلیت کو تسلیم کرتا تھا اسے اس کے بعض پیروں نے ہلکا کرتے کرتے آخر کار غائب کر دیا۔

لوک کے ہاں اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ تمام تصورات یعنی شعور میں جو کچھ ہے وہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے کچھ تو خارجی تجربہ یعنی احساس سے اور کچھ باطنی تجربہ یعنی فکر یا تامل سے۔ خارجی تجربہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کوئی بیہج یا جسم کے کسی حصے کی حرکت نفس میں ایک اور اک پیدا کرتی ہے۔ باطنی تجربے کی علت یہ ہے کہ خارجی تجربے سے حال کردہ



تصور راست کی صورت بندی میں جو فعلیت اپنے نفس اس سے اثر پذیر ہوتا ہے، مثلاً یاد رکھنے یا مقابلہ کرنے کی فعلیت۔ تفکر سے ہمیں اپنی حالتوں اور فعلیتوں کا ادراک ہوتا ہے اور احساس سے خارجی اشیا کے اثرات کا خارجی اشیا کے اس قسم کے براہ راست تصور یا ادراک میں شعور کی کیفیت زیادہ تر انفعالی ہوتی ہے لیکن اس بلا واسطہ اور انفعالی ادراک سے صرف بسیط ترین تصور راست حاصل ہوتے ہیں۔

خارجی تجربے سے جو بسیط تصورات حاصل ہوتے ہیں ان کی مماثلت ان اشیا سے جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں، لفظ اور معنی کی مماثلت سے زیادہ نہیں ہو سکتی صرف وہ صفات جنہیں صفات اولیہ کہتے ہیں مثلاً کثافت یا صلابت امتداد شکل اور حرکت خارجی اشیا سے جدا نہیں ہو سکتے۔ ذائقہ اور رنگ و بو وغیرہ جنہیں صفات ثانویہ کہتے ہیں اشیا کی بعض اولی خصوصیتوں کے مطابق جن کی وجہ سے وہ ہم میں بعض تصورات پیدا کرتی ہیں، ہم کو محسوس ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اولی اور ثانوی صفات کی اصطلاح لوگ نے رابرٹ ہاگل سے لی یہ نظریہ جسے اکثر لوگ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے حقیقت میں اس کے پیدا کرنے والے لوگ گیلیلیو ہاس اور ڈی کارٹس میں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لوگ نے اس مسئلہ پر زیادہ غور نہیں کیا کہ خارجی علت اور باطنی معلول میں جو اس قدر فرق ہے اس سے ان کا باہمی تعلق سمجھنے میں کیا مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔

بسیط تصورات شعور کا مواد ہیں اور شعور مختلف طریقوں سے ان کی صورت بندی کرتا ہے۔ شعور کی فعلیت کا اظہار پہلے اس میں ہوتا ہے کہ وہ سادہ تصورات کی ترکیب سے ملتف تصورات بناتا ہے۔ دوسری فعلیت یہ ہے کہ وہ اضافات کے تصورات قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصورات میں باہمی ترکیب کے رشتے قائم کرتا ہے۔ اس کی تیسری فعلیت یہ ہے کہ وہ تصورات بجز وہ قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصورات کو دیگر تصورات سے جن کے ساتھ وہ حقیقت میں وابستہ ہوتے ہیں جدا



کرتا ہے یہ تمام تصورات جو بلا واسطہ اور تسامات حسیہ سے پیدا نہیں ہوئے خواہ وہ کسی قدر بلند اور باطنی ہوں وہ شعور کی ترکیبی توحیدی اور تجربی فعلیت سے وجود میں آئے ہیں اور انکا دار مدار آخر میں بلا واسطہ اور اک پر ہے ان شق تصورات میں سے مرکب اور اضافاتی تصورات نہایت لحاظ میں اور وہ تجربہ کی مدد سے بنائے جاتے ہیں زمان اور مکان بھی ملتف تصورات میں سے ہیں مکان کا تصور

بصارت اور لمس دونوں سے مل کر بنتا ہے یہاں بھی ہم تجربہ سے کام لیتے ہیں کیونکہ ہم خالی مکان اور ٹھوس پن میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق ایسا ہی واضح ہے جیسا کہ ظرف اور مضمون کا فرق وقت کا تصور ہم حس باطنی کے ذریعے سے قائم کرتے ہیں جس میں تصورات یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں زمان اور مکان میں خواہ ہم کتنا ہی اضافہ کرتے جائیں پھر بھی تفخیل میں انکی اور مزید وسعت آسکتی ہے اسی وجہ سے ہم کو لامحدودیت کا تصور حاصل ہوتا ہے صفات کے تصورات میں قوت اور حرکت کے تصورات بھی داخل ہیں علاوہ ازیں مرکب رنگوں اور صورتوں وغیرہ کے تصورات بھی انہی میں شمار ہوتے ہیں حافظہ فکر اور توجہ وغیرہ کے تصورات حس باطنی سے تعلق رکھتے ہیں صفات کے تصورات میں کوئی بڑی شکل پیش نہیں آتی لیکن شے یا جہ کے تصور کا سمجھنا آسان نہیں یہ تصور بھی ترکیب ہی سے پیدا ہوتا ہے ہم میں کسی شے یا جہ ہر کا تصور ان صفتوں اور قوتوں کا تصور ہے جو ہم اس کی طرف متوجہ کرتے ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم شے یا جہ ہر کو ان صفتوں اور قوتوں سے الگ ان کا عامل یا محل گردانتے ہیں جو ہر کی طرف ہم جس صفت کو بھی متوجہ کریں وہ تجربہ سے ہی اخذ کردہ ہوتی ہے یہی بات خدا کے تصور کے متعلق بھی صحیح ہے جو ایک تصور جو ہر ہے جسے ہم نے اس طرح قائم کیا ہے کہ اپنی حس باطنی میں سے روحانی صفات کے تصورات کو لے کر بے انتہا وسیع اور بلند کر دیا ہے۔

تصورات اضافت کی ایک مثال علت اور معلول کی اضافت ہے اس تصور کی بنا ہمارا یہ ادراک ہے کہ صفات اور اشیا پیدا ہوتی



ہیں اور ان کا ظہور میں آنادہ مگر صفات اور اشیا کے اثر پر منحصر ہے زمانی اور مکانی اضافتیں عینیت اور اختلافان تصورات اضافت کی ہی قسمیں ہیں اختلافی تصورات بھی تصورات اضافت ہی کے تحت میں آتے ہیں کیونکہ یہ اس طرح قائم ہوتے ہیں کہ ہم اپنے اعمال کے سادہ تصورات کا ایک قانون کے تصور سے مقابلہ کرتے رہتے ہیں۔

## صحت علم

تصورات کے ماخذ کو بتا چکنے کے بعد سوال پر پیدا ہوتا ہے کہ ان میں صیح اور غلط کا کیا معیار ہے لوگ کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ سادہ تصورات حقیقی ہوتے ہیں وہ حقیقی وجود سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے لانگا حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں تاوی صفات ان اشیا کے مماثل تو نہیں ہوتے جن کی وجہ سے وہ ہم میں تصورات پیدا کر گئے ہیں لیکن وہ اشیا کے مطابق ضرور ہوتے ہیں کیونکہ وہ اشیا ہی کے اثرات میں مشق تصورات کی صحت کا ثبوت اس طریقے سے نہیں مل سکتا کیونکہ وہ تالیف اور مقابلے سے پیدا ہوتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ وہ ہماری اپنی فعلیت کا نتیجہ ہیں محض اتنا کہنے سے کہ ان میں داخلی تناقض نہیں ہوتا ان کا اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا ایسے تصورات اشیا کی نقلیں نہیں ہیں اور ان کے اصل معنی یہ ہیں کہ وہ ایسے ہونے یا مثالی ہیں جنہیں شعور اشیا کو ترتیب دینے اور ان کے نام رکھنے میں استعمال کرتا ہے ریاضیات اور اخلاقیات میں ایسے ہی تصورات سے کام لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات صرف حیثیات اور اضافات کے تصورات کے لئے صحیح ہے۔ جو ہر یعنی ایک نامعلوم حامل صفات کا تصور اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب صفات کا وہ مجموعہ جو اس تصور میں پیش کیا گیا ہے حقیقت میں موجود ہو۔ انسان خدا خرس کا خدائی تصور جو ہر کا غلط تصور ہے لیکن خدا کا تصور جو ہر کا صحیح تصور



ہے کسی جوہر کا تصور اصل نمونہ ہستی نہیں بلکہ صحیح طور پر نمونہ ہستی کا اگر وجود ہے تو وہ ہم سے خارج ہے۔ صفات کے ماورائے جو کچھ ہے اسے ہم نہیں جان سکتے ہم مادی جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ روحی جوہر سے لہذا ان پیکارٹ کے پیروں کو اس دعوے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ مادہ شعور یا فکر سے مترا ہے علم نام ہے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کے اور اک کا اس کی سادہ ترین صورت اور اک بلا واسطہ یا وجدان ہے۔ جب لوگ یہ کہتا ہے کہ ہمیں خود اپنی ہستی کا جو علم ہے وہ وجدانی ہے تو وہ اس مسئلے میں ٹو پیکارٹ سے بہت قریب ہو جاتا ہے خود شک کرنے میں بھی اس کی شہادت ملتی ہے کیونکہ اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کر رہا ہوں تو مجھے شک کرنے والی ہستی کے وجود کا اور اک ہے، کیونکہ شک کرنے والی ہستی کا اور اک بھی میرے لئے ایسا ہی یقینی ہے جیسے کہ خود شک کا اور اک۔ ایسے ہی بلا واسطہ وجدان کے ذریعے سے ہمیں اپنی ہستی کے علاوہ تصورات کے مابین سادہ ترین اساسی اضافات کا بھی اور اک ہوتا ہے وجدانی تصورات کو جب ایک سلسلے میں پرویا جائے تو اسے دلیل یا برہان کہتے ہیں۔ بل برہان کا ہر قدم ایک بلا واسطہ وجدان ہوتا ہے۔ علم کی یہی دو قسمیں ہیں جن پر ہم پوری طرح اعتماد کر سکتے ہیں باقی تمام قسم کا علم نقلی ہوتا ہے جس کے متعلق یقین کا درجہ کم و بیش ہو سکتا ہے خارجی اشیا کے متعلق ہمارا حسی علم بھی اسی قسم کا ہے۔

برہانی علم صرف قضایائے ریاضیہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کے ذریعے سے خدا کے وجود کو بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ اگر ہمیں اپنی ہستی سے خارج کسی ہستی کا حقیقی علم برہان سے ہو سکتا ہے تو وہ صرف خدا کی ذات ہے۔ لوگ نے خدا کی ہستی کے متعلق وہی عام دلیل پیش کی ہے کہ کائنات کے وجود سے یا خود ہمارے وجود سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا اسکی علت ہے۔ اسکی دلیل میں خاص طور پر دلچسپ بات یہ ہے کہ ہمارا اصول علیت یہ ہے جو لوگ کہ ترویج ایک وجدانی صدائے ہماری طبیعت میں ایک بلا واسطہ یقین پایا جاتا ہے کہ عدم محض سے کوئی حقیقی وجود پیدا نہیں



ہو سکتا اس لیے ہم ایک سردی ہستی کو ملتے پر مجبور ہیں یہ ہستی مادہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ لوگ ایک جگہ کچھ چکاہڑ کہ شاید مادہ میں بھی شعور ہو اور اب وہ مادہ کو جس قرار دیکر یہ دلیل پیش کر رہا ہے کہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا ان دو بیانیوں میں نظام تناقض معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ ایک جگہ اسکی مراد یہ ہے کہ ہم ملنے کی اصلیت سے بیخبر ہیں اور دوسری جگہ وہ مانے کی عام عقل کو لیکر کہہ رہا ہے کہ اس قسم کا مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ جس طرح لوگ کے نظریہ مافذ تصورات میں سادہ تصورات کے حصول میں افعال ہوتا ہے اور مرکب یا ثانوی تصورات کی صورت بندی میں نفس کی فعلیت پائی جاتی ہے اسی طرح اس کے صحت علم کے نظریے میں احساسی علم میں اور وجدانی اور برہانی علم میں ایک بین فرق قائم کیا گیا ہے قبل الذکر سے صرف ظن پیدا ہو سکتا ہے لیکن موخر الذکر سے کامل یقین اور وجہ پیدا ہوتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ قانون علیت کے ثبوت میں بھی جس کے ذریعے سے لوگ علم کی حقیقت موجودہ سے موافقت ثابت کرتا ہے ان دو قسموں کے علم کا تعلق موجود ہے۔ اضافت تعلیلی کا تصور ہمیں حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن اصول علیت کی صحت کا ثبوت ہمیں وجدان سے ملتا ہے، لوگ نہایت آسانی سے اس اصول کو وہاں بھی استعمال کرتا ہے جہاں وہ سادہ تصورات سے ان اشیا کا وجود ثابت کرتا ہے جن کی وجہ سے وہ تصورات پیدا ہوتے ہیں، اور خدا کی ہستی کے ثبوت میں بھی اس سے کام لیتا ہے۔ خدا کا تصور علت و معلول کے تصور کی طرح تجربے سے حاصل ہوتا ہے مگر اس میں نفس کی ترکیبی اور توسیعی فعلیت کا بھی دخل ہے لیکن خدا کی ہستی کا ثبوت استدلال سے ملتا ہے اور قانون تعلیل کی صحت کا یقین وجدانی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لوگ کا نقطہ نظر مافذ تصورات کے متعلق تجربی ہے لیکن ان تصورات کی صحت و اطلاق کے متعلق عقلیتی ہے۔ جس مادہ لوحی سے وہ قانون علیت کا ثبوت دیتا اور اس کا اطلاق کرتا ہے، اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس نے بھی پوری طرح ادعائیت کو ترک نہیں کیا لیکن اپنے اس تقاضے سے کہ



تصورات کی توجہ نفسیاتی ہونی چاہئے اور ان کی تصدیق عملیاتی اس لئے  
انتقادیات کی طرف فلسفے کی رہنمائی کی۔ لوگ کے فلسفے کی اس سرحدی  
اور عبوری کیفیت کا اس کے تصور جو ہر سے اچھی طرح پتہ چلتا ہے۔ یہ  
تصور نظامات عظیمہ کا ایک اساسی اور بدیہی تصور اور فکر کا انتہائی سہارا  
تھا اس سے پہلے ہاں اس کو متزلزل کرنے کی کوشش کر چکا تھا اس  
لحاظ سے بھی اور بہت سے دیگر مسائل میں وہ لوگ کا پیشرو ہے۔ لوگ  
اس تصور کا مضحکہ اڑاتا ہے اور جو ہر کو ایک چھوٹے سے قرار دے کر اس  
اعتقاد کو ہندوؤں کے اس اعتقاد سے تشبیہ دیتا ہے کہ زمین کو ایک ہاتھی  
یا بیل سنبھالے ہوئے ہے۔ لیکن باوجود اس تضحیک کے وہ اس تصور کو  
کلینے ترک نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اس کو ریاضیات اور اخلاقیات کے تصورات  
کی طرح ایک خود ساختہ تصور سمجھتا ہے لیکن اس کے نزدیک خارج میں  
اس تصور کے مطابق اصل ہستی موجود ہے۔

### فلسفہ مذہب

لوگ کے مذہب اور اس کے فلسفے میں کوئی مخالفت نہیں اس کو  
لائسنز کی طرح مذہب اور فلسفہ کو ایک ثابت کرنے کے لئے کسی بھی چیز  
کی ضرورت نہیں پڑی یہ یقین کرتے ہوئے کہ اس نے خدا کی ہستی کا  
فلسفیانہ ثبوت پیش کیا ہے اس کو یہ بھی یقین تھا کہ اس نے عقل کے ذریعے  
سے فطری مذہب کو دلائل سے قائم کیا ہے اس ذریعے سے ایسے دینیاتی  
مفروضات اس کے ہاتھ آئے جن کے بغیر اس کے نزدیک کسی قسم  
کا علم اخلاق ممکن نہیں اس کی اخلاقیات سعادت کا ایک دینیاتی نظریہ  
ہے حصول مسرت سے فطری جذبے سے ایک ایسا قانون پیدا ہوتا  
ہے جو ان شرائط کی توضیح کرتا ہے جن کے ماتحت ہماری اپنی مسرت  
دوسرے لوگوں کی مسرت کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے یہ قانون جو عقل



کے ذریعہ سے دریافت ہوتا ہے اس قدیم مقولہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ہم کو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں لیکن اس قانون کے مستند اور مجاز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی نسبت یہ ایمان رکھیں کہ یہ خدا کی مرضی سے جاری ہوا ہے اور اسی کی مرضی سے قائم ہے۔

اگرچہ لوگ کی پر رائے تھی کہ مملکت کو چاہئے ان لوگوں کے ساتھ رواداری برتنے جو صرف فطری مذہب کے قائل ہیں لیکن اپنے ذاتی اعتقاد کے لحاظ سے وہ وحی کا معتقد تھا ۱۶۹۵ء کے موسم بہار میں اس نے لبورخ کو لکھا کہ گزشتہ سرمایہ میں اس پر غور کرتا رہا ہوں کہ عیسائیت کا اعتقاد دراصل کیا ہے میں نے بذات خود تحقیقوں کا مطالعہ کیا ہے لیکن فرقوں اور ملتوں کی آراء سے الگ رہا ہوں، اپنی تحقیقات کے نتائج اسے اپنی تصنیف منقولیت عیسائیت میں درج کئے ہیں اس کا خیال یہ تھا کہ وحی اسی فطری مذہب کی توسیع ہے جو عقل کی بنا پر قائم ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ ایمان بالوحی عقل کے زیر اعلان رہے اپنی خاص تصنیف ہم انسانی میں وہ ایمان کی یہ تعریف کرتا ہے کسی ایسے قصبے کو تسلیم کرنا جو عقل سے افذ نہ کیا جاسکے بلکہ ایسے پیش کرنے والے کے اعتبار پر یہ مان لیا جائے کہ کسی غیر معمولی طریقے سے یہ خدا ہی کی طرف سے آیا ہے لیکن اس کا فیصلہ صرف عقل ہی کر سکتی ہے کہ آیا کوئی چیز حقیقت میں وحی ہے یا نہیں ایمان کی وجہ سے ہم کسی ایسی بات کے معتقد نہیں ہو سکتے جو صرف عقل کے مخالف ہو کیونکہ وحی کے منجانب اللہ ہونے کا ہم کو کبھی ویسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ اس علم کا جس کا مدار ہمارے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت پر ہے وحی ایک ضروری چیز ہے اگرچہ فطرت میں خدا کی کافی شہادت ملتی ہے لیکن لوگ اکثر اپنی عقل کا غلط استعمال بھی کرتے ہیں کاہلی ہوس پرستی یا خوف کی وجہ سے لوگ اکثر تو ہم پرست مذہب پیشہ پروہتوں کے زیر اثر آ جاتے ہیں اور چند عقل



رکھنے والے لوگ جہور پر کوئی اثر یا اقتدار نہیں رکھتے زیادہ تر لوگ ایسے ہی ہیں جن کو عقلی دلائل کی نہ فرصت ہے اور نہ قابلیت اسی واسطے خدا نے مسیح کو بھیجا کہ وہ لوگوں کے دلوں کو متور کرے ان کو قوت بخشے اور ان کی مدد کرے اس پر یہ ایمان رکھنا کہ وہ آقا اور مالک ہے حیات ابدی کا سرمایہ ہے جاہل ترین لوگ اور ایسے اشخاص بھی جن کی زندگیوں محنت و مشاققتیں بسر ہوتی ہیں مسیح کی تعلیم اور اس کی زندگی کے نمونے کو جو انجیل میں پایا جاتا ہے سمجھ سکتے ہیں لوگ نے ان مذہبی مسائل پر زیادہ دور نہیں دیا جو خطوط میں پائے جاتے ہیں مثلیث کے عقیدے کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ نہ انجیل میں ملتا ہے اور نہ مبلغوں کے مذہب میں۔

لوگ اور کرسچین ولف کے فلسفوں میں بہت سی مشابہتیں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ دونوں نے تفسیر تعلیل کو ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی لیکن یہ دونوں عقلی مذہبیت کے بانی ہیں اس کی تصانیف اور خاص کر اس کے مذہبی نقطہ نظر نے اٹھارہویں صدی کے اکابر مفکرین پر اثر کیا جن میں سے والٹر اور فریڈرک دوم کا نام صفحہ اول میں بنے سب سے حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مذہبی عقلیت نے ایک جمہوری تحریک کی صورت اختیار کر لی اور یہ بات قریباً ہمیشہ واقع ہوتی ہے کہ مذہبی تاثر پر تازہ لہر مسادات انسانی کی تحریک بن جاتی ہے لوگ نے جو کلیسائی دینیات کی مخالفت کی تو جہلاً اور غرماً کی ضروریات خاص طور پر اس کے مد نظر تھیں وہ چاہتا تھا کہ عیسائیت ایسی ہو جو ان لوگوں کی سمجھ میں آسکے اور ان پر اثر کر سکے بایں ہمہ لوگ کا اپنا نقطہ نظر ادعائی تھا اس کو فطری مذہب پر ایسا پکا یقین تھا کہ اس کا پوری طرح ثبوت دیا جاسکتا ہے اور اخلاق کے لئے وہ اس کو اس قدر ضروری سمجھتا تھا کہ جو شخص اس کے منکر ہوں ان سے وہ مذہبی آزادی کا حق بھی چھین لینا چاہتا تھا کاٹولیکیت اور پروٹسٹنٹ مذہب ہی میں تعصب نہیں پایا جاتا خود عقلیت بھی اپنا خاص تعصب رکھتی ہے۔



## فلسفہ قانون و مملکت

لوگ نے ملکی حکومت پر جو تصنیف کی وہ ایک خاص صورت حالات کو مد نظر رکھ کر لکھی گئی ہے۔ دیباچے میں وہ کہتا ہے کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اپنے بادشاہ ولیم کے تخت و تاج کی حمایت کروں جس کی وجہ سے فلاح سلطنت پھر بحال ہو گئی ہے اور یہ ثابت کروں کہ لوگوں کی رہنمائی کی وجہ سے جو تمام جائز حکومتوں کی بنیاد ہے تمام عیسائی دنیا میں کسی اور بادشاہ کو اس کے برابر اس سلطنت کا حق حاصل نہیں ہے اور دنیا کے باشندے انگریزی قوم کے حق بجانب ہونے کو ثابت کروں جس میں اپنے فطری حقوق کی ایسی گہری محبت ہے اور جو ان حقوق کو محفوظ رکھنے کا راسخ عزم رکھتی ہے اسی محبت حقوق نے اس قوم کو اس وقت بچا یا جب کہ وہ غلامی اور تباہی کے کنارے پر پہنچی تھی کتاب کے پہلے حصے میں لوگ نے ایک شاہ پسند مصنف کے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ بادشاہی ایک بظری نظام ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے لوگ کہتا ہے کہ سیاسی قوت اس قوت سے مختلف ہے جو باپ کو اپنی اولاد پر حاصل ہے یا استاد کو اپنے شاگردوں پر یا آقا کو اپنے غلاموں پر سیاسی قوت کا مصرف یہ ہے کہ وہ قوانین بنائے اور ان قوانین کے مطابق سلطنت کا انتظام کرے اور جماعت کو خارجی ظلم و تعدی سے محفوظ رکھے اور اس کے یہ تمام کام فلاح عام کے لئے ہوں اس قسم کا اقتدار صرف آزادانہ معاہدے سے قائم ہو سکتا ہے اب چونکہ ہم لوگ فطرت کی ابتدائی حالت میں ہیں اس لئے یہ فرض کرنا چاہئے کہ جب کبھی جماعت کے اندر بیٹا اپنے باپ کی جگہ لیتا ہے تو جماعت سے اسی وقت سے اس کا ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے اس معاہدہ کا مدار اس اصول پر ہے کہ اکثریت کا ارادہ قانون شمار ہو گا کیونکہ ہم صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے جماعت بحیثیت مجموعی عمل کر سکتی ہے فطری حالت یقیناً



جنگ کی حالت نہیں ہے جیسا کہ ہو بس کا خیال تھا لیکن اس میں ایسی برائیاں ہوتی ہیں جن کا سد باب صرف متعین قوانین غیر جانبدار عدالت اور انتظامی قوت ہی سے ہو سکتا ہے فطری حالت ایک آزادی کی حالت ہے لیکن آزادی کی حفاظت جماعت میں بہتر طریقے پر ہو سکتی ہے اس لحاظ سے جب انسان جماعت میں زندگی بسر کرنے لگتا ہے تو اس کے فطری حقوق منسوخ نہیں ہو جاتے مثلاً ملکیت کا حق ایک فطری حق ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین کو کاشت کرنے یا کسی اور چیز کے بنانے میں محنت صرف کی ہے خدا نے دنیا کو محنتیوں کے قبضے میں دیا ہے اور کابلوں کے حوالے نہیں کیا ہے تمام اقتصادی قیمت محنت سے متعین ہوتی ہے اس لئے ملکیت جس طرح ملکیت کا حق ہے انہیں کسکی اسی طرح وہ اس کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی اس کا کام صرف یہ ہے کہ اس کی تصدیق کرے اس کو قائم رکھے اور اس کی حفاظت کرے جو اصول حق ملکیت کے متعلق صحیح ہے وہی شخصی آزادی پر بھی صادق آتا ہے غلامی فطری حالت کے مخالف ہے اس لئے ملکیت کو بھی چاہئے کہ ہرگز اس کی حمایت نہ کرے۔

لوگ نے اپنے فلسفہ ملکیت میں تشریعی قوت کو جو خاص اہمیت دی ہے اس کا ایک خاص مفہوم ہے تشریعی اقتدار کو قائم کرنے سے کوئی استبدادی قوت قائم نہیں ہوتی استبداد سے بچنے کی خاطر فطرت کی حالت کو ترک کیا گیا ہے تمام فیصلوں میں یہی بات مد نظر رکھی جاتی ہے کہ فلاح عام کی بہترین صورت قائم ہو۔ محصولات صرف اعلیٰیت کی رضامندی سے لگانے چاہئیں ورنہ ملکیت کا حق تلف ہو جائے گا کیونکہ جو چیز زبردستی سے میری مرضی کے بغیر مجھ سے چھینی جاسکتی ہے وہ حقیقت میں پوری طرح میرے قبضے میں نہیں ہے۔ لوگ چاہتا ہے کہ تشریع کو انتظامی حکومت اور عدالت سے الگ رکھنا چاہئے لیکن تشریعی اقتدار کو اعلیٰ رتبہ حاصل ہے اسی سے طرز حکومت متعین ہوتی ہے قانون بنانے والا اس پر عمل درآمد کرنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ لیکن اعلیٰ ترین



اقتدار صرف جمہوری کو حاصل ہونا چاہئے اور اس کو اس وقت استعمال کرنا چاہئے جب کہ انتظامی حکومت اور تشریفی قوت میں مخالف واقع ہو۔ جمہور کے سوا کوئی ایسی قوت نہیں ہے جو اس قسم کے جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ تحفظ ذات کے اساسی اور ناقابل تسخیر حق کی وجہ سے ایک قوم خدا کی طرف رجوع کر کے اپنے ارادے کو عمل میں لاتی ہے ایسا عمل بغاوت نہیں ہے کیونکہ بغاوت کے محرک وہ لوگ ہوتے ہیں جو قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ایسا کرنے سے مملکت کا شیرازہ نہیں بکھر سکتا کیونکہ ایسی صورت حالات میں یہ مقدم ہے کہ جمہور کی اکثریت کو ان عیوب کا احساس ہے جن سے چھٹکارا حاصل کرنا مقصود ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ایک قوم کی قوم ایسی آسانی سے حدود سے متجاوز نہیں ہو جاتی جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں۔

لوگ نے اپنی آزاد روح تحقیق اور اپنی قوم کی معاصرانہ تاریخ کے واقعات عظیم سے دلی اور عملی ہمدردی رکھنے کی وجہ سے قومی آزادی کے بڑے بڑے اصول اس نگہ کی سے مرتب کیے کہ وہ نہ صرف بعد میں آنے والے نظریات حقوق و مملکت کے لئے نہایت اہم ثابت ہوئے بلکہ آنے والی صدیوں میں اقوام کی تاریخ پر بھی اس کا گہرا اثر ہوا۔ مانتھیکیو Montesquieu اور الکرینڈر ہیملٹن اس کے شاگرد تھے۔ روسو کے اقتدار جمہور کے نظریہ کو اس سے سہارا ملا شاہی امریکہ اور فرانس کے انقلابات اسی چیز کی مثالیں ہیں جن کو لوگ نے اپنے الفاظ میں مرا فہم الی انشاء کہا ہے۔ دول حاضرہ کی دستوری زندگی حقیقت میں لوگ کے اصولوں پر مبنی ہے اس کا تمام فلسفہ مملکت مسئلہ دستور تک محدود ہے اس کے پیچھے عمرانی زندگی کا مسئلہ ہے لوگ نے یہ اصول قائم کر کے کہ حق ملکیت کا مدار محنت پر ہے، ایک بڑے اجتماعی مسئلے کی سلسلہ جنمائی کر دی جس کو بہت بعد میں چل کر نمایاں حیثیت حاصل ہوئی۔



## باب دوم

اخلاقی اور مذہبی فلسفہ کے مباحث

حاصل اخلاقی کا نظریہ

نشأۃ جدیدہ کے زمانے میں اور تیرھویں صدی میں تحفظ ذات کی تحریک طبعی کو مختلف صورتوں میں انسانوں کے کردار کی اساس قرار دیا گیا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر اخلاقیات کی اساس کو تلاش کرنے کی تمام کوششیں ایک فرد کی ذات اسکی خواہشات اور فلاح کو مد نظر رکھتی تھیں۔ اصولاً اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ صرف اسی دنیا میں ایک فرد کی زندگی کی اساس کو متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یا یہ کہ حیات بعد الموت کو بھی اسی میں داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ لوگ کے فلسفے میں ہے اس نقطہ نظر کے خلاف جسے ہابز نے نہایت واضح اور مدلل طور پر پیش کیا فلسفیانہ اخلاقیات میں بعض مفکرین نے عقل کو انسانی اعمال کے لئے ایک قوت ناظمہ قرار دیا۔ سائنوز نے اس کے متعلق جو نہایت گہری باتیں کہی تھیں کہ تحریک تحفظ ذات میں کس کس طرح تبدیلی ہدایت ہوتی رہتی ہے۔ ان پر کسی نے زیادہ غور نہیں کیا یہ سافٹسبری کا کمال ہے کہ اس نے اس حقیقت کی طرف



توجہ دلائی کہ اخلاقی احکام میں بلا واسطہ جلی احساس کی کیا اہمیت ہے۔ شافٹسبری نے ہر وقت عقلیت کے روز افزوں غلبہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جس سے بہت اہم نتائج پیدا ہوئے اور جیسا کہ عصر جدید میں اکثر واقع ہوا ہے کہ جب کبھی خیال کا کوئی نیا چشمہ اُبلتا ہے تو اس کی وجہ کلاسیکل اثرات ہوتے ہیں، شافٹسبری کے خیالات بھی انہیں اثرات سے متعین ہوئے۔

تناسب و توازن تحدید ذات امر فطرت پر اعتماد جو متقدمین کی امتیازی خصوصیتیں تھیں شافٹسبری میں پھر ان کا ظہور ہوا اگرچہ اس حالت میں کسی قدر جدید تاثیریت ان صفات کے ساتھ ملگئی انتھونی ایشلی کو پر شافٹسبری سال ۱۷۰۶ء لندن میں پیدا ہوا وہ لوک کے ایک دوست کا پوتا تھا لوک بہ حیثیت طب کے اس کی پیدائش کے وقت موجود تھا بعد میں وہ اس کا اتالیق ہو گیا کلنگل علوم میں اس کی تعلیم بہت باقاعدہ ہوئی تھی اسی لئے ان علوم کا اسکی طبیعت پر زبردست اثر ہوا اس کی ایک اتالیق تھی جولاٹین اور یونانی زبانیں بڑی روانی سے بولتی تھی اسی وجہ سے شافٹسبری یہ زبانیں مادری زبان کی طرح بولنے لگا اوائل عمر ہی میں عمدہ یونانی خیالات اس کے ذہن نشین ہو گئے اس کی مزید ذہنی ترقی اطالیہ اور فرانس میں سفر کرنے سے ہوئی جس کے دوران میں اس کو دنیا کا تجربہ حاصل کرنے اور فنون لطیفہ کا شوق پورا کرنے کے بہت موقعے ملے کچھ سالوں تک وہ مجلس عوام کا رکن بھی رہا بادشاہ ولیم اس کی بڑی قدر کرتا تھا اور اس نے اس کو ایک بڑے اعتماد کا عہدہ بھی پیش کیا جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اس کی صحت اچھی نہیں تھی اور وہ خاموش علمی زندگی بسر کرنے کا آرزو مند تھا اس نے سال ۱۷۵۷ء میں نیپلز کے مقام پر وفات پائی جب کہ اس کی عمر کچھ زیادہ نہیں تھی

شافٹسبری نے اپنی تصانیف کا کثیر حصہ خود ہی تین جلدوں میں مرتب کیا جن کا نام یہ رکھا زمانے کی حد انسانوں کی خصوصیات اطوار و آراء لندن سال ۱۷۵۱ء ان جلدوں میں کسی ایک خیال کا باقاعدہ ارتقا کیا ہے خیالات اور جذبات جن صورتوں میں پیدا ہوئے ان کو قلمبند کر دیا ہے ان میں سے



اکثر خطوط یا مکالمات کی صورت میں ہیں طرز بیان میں شاعرانہ جذبہ پایا جاتا ہے اور کہیں کہیں معقول استدلال کی جگہ جذباتی خطابت نے حاصل کر لی ہے اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں مفہومات کے لحاظ سے وہ تاثر کا سب سے پہلا فلسفی ہے استدلالی عقل نفع و ضرر کی محاسب خودی اور خارجی حسی ارتسامات کے خلاف اس نے بلا واسطہ تاثر کی اہمیت کو واضح کیا ہے اس نے دوبارہ حسن اور نیکی کے ایک ہونے کا دعوے کیا قدیم یونانیوں کے ہاں نیکی کا یہی تصور تھا کہ نیکی ایک فرد کے مختلف پہلوؤں میں توازن اور مختلف انسانوں کی باہمی زندگی میں موافقت کا نام ہے اس نے یہ دعوے بھی کیا کہ اخلاقیات مذہب سے الگ بھی ہو سکتی ہے اگرچہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی احاس کا کمال اس مذہبی وجدان میں ہوتا ہے کہ خدا کا م اشیا میں عمل کرنا اور ان میں موافقت پیدا کرنا ہے

اگرچہ شافٹسبری اپنے استاد لوک کا بڑا احترام کرتا تھا اور ہانس کے خلاف اس نے ایک بڑی سخت بحث بھی لکھی تاہم اس کا یہ خیال تھا جس کا اظہار اس نے یونیورسٹی کے ایک نوجوان کے نام اپنے خطوط میں کیا ہے کہ لوک نے حضوری تصورات کے خلاف تنقید کرنے سے اخلاق کی بنیاد کو تباہ کر دیا ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ تصورات کو بعض معنوں میں حضوری ماننا بے معنی بھی ہے۔ وہ خود اس اصطلاح کو فطری مطابق فطرت یا جبلی کے معنوں میں استعمال کرتا ہے اور اس کو صنعت اور تہذیب و تربیت کے مقابلے میں استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سوال اصل میں یہ نہیں ہے کہ کس وقت ایک جسم دوسرے سے الگ ہوتا ہے یا ہمارے تصورات کس وقت میں پیدا ہوئے ہیں بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسانی نفس کی ساخت اس قسم کی ہے کہ دوران ارتقا میں بعض تصورات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں ہیں اس دعوے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم میں محبت اور عدل کے تصورات محض تجربے اور اخلاقی تعلقین سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ پرندے جو آڑتے ہیں اور گھونسلے بناتے ہیں تو وہ بھی کسی



متعلقین کا نتیجہ ہے اور مرد اور عورت کو جو ایک دوسرے کی طلب ہے وہ بھی کسی تعلیم کی محتاج ہے۔ گروٹیس کبیر لینڈ اور لائبنٹز کی طرح شافٹسبری کا بھی یہی خیال ہے کہ فرد میں ایک جبلت موجود ہے جو اسے نوع سے متحد کرتی ہے اور یہ جبلت ایسی ہی فطری ہے جیسی کہ تناسل اور محبت اور لاوا کی جبلت انسان نہ کبھی جماعت سے الگ رہا اور نہ رہ سکتا ہے۔ حالت فطرت اور حالت جماعت میں تخالف قائم کرنا ایک غلطی ہے اگر ہم نوع انسان کے ارتقا کو نظر غائر سے دیکھیں تو ہمیں اس میں فطرت کی بہت سی مختلف حالتیں نظر آئیں گی لیکن ان میں سے کسی حالت میں بھی ہمیں عمرانی زندگی اور اس کے جذبات متعلقہ منقود نظر نہیں آئیں گے۔ شافٹسبری کا یہ خیال نظریہ معاہدہ کے خلاف ہے جس کی رو سے جماعت آزاد افراد کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ اس ابتدائی پہلے جماعت سے شروع کرتا ہے جس میں ابھی فرد اور جماعت کی تین تفریق موجود نہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کا یہ خیال بھی ہے کہ حالت فطرت اور حالت تمدن اضافی تصورات ہیں یہ خیالی اس کی تعمیر فکر میں ایک نہایت اہم رکن ہے لیکن اٹھارہویں صدی کی ذہنی فضا اس خیال کے ارتقا کے لئے موزوں نہیں تھی۔

اگرچہ شافٹسبری جبلت کو بہت اہم سمجھتا ہے لیکن وہ فکر کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا فکر کے ذریعے سے ہم اپنی باطنی کیفیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان سے متاثر ہوتے اور ان پر حکم لگاتے ہیں یہاں پر اس کا رویہ اس قدر لالی لوک کے تجربہ باطنی کی طرف ہے۔ مخصوص تاثرات مثلاً توفیر و تحقیر شرافت اور سچائی کی ستائش اور فکر و عمل میں کمینہ پن اور جھوٹ کے خلاف احساس غضب، اپنے باطن کی غیر ارادی تحریکات پر غور کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تاثرات جمالیاتی گوارائی یا ناگواری سے مشابہ ہوتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ ان میں میلان عمل پایا جاتا ہے۔ شافٹسبری ایسے تاثر کو اضطرابی تاثر یا حاسہ اخلاقی کہتا ہے۔ چونکہ یہ فطری جبلتوں کا نتیجہ ہے اس لئے یہ خود فطری اور اصلی ہے۔



یہ صحیح ہے کہ ایک ایسا ٹھنڈا فلسفہ بھی ہے جس کے نزدیک فطری ایمان فطری عدل اور فطری زندگی کا کوئی وجود نہیں کیونکہ اصل میں فطری قوتیں صرف دو ہی ہیں محبت ذات یعنی خود غرضی اور جذبہ اقتدار۔ شائستگی کا خیال ہے کہ یہ فلسفہ ممکن ہے کہ اس بات کا نتیجہ ہو کہ بعض لوگوں کو یہ خیال ناگوار ہو اگر فطرت ہم سے ایسے اعمال کرائے جو ہماری ذات سے خارج ہیں وہ خود یہ تعلیم دیتا ہے کہ تمام ہستیاں مسرت کے لئے کوشاں ہیں لیکن جماعت کے مشترک مقاصد میں مسرت حاصل کرنے اور اپنے اعراض کو اپنی ذات تک محدود کرنے میں بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ انانیت اور ہمدردانہ تاثرات میں کوئی تضاد مطلق نہیں کیونکہ محبت اور دوستی سے بھی انسان کو تسکین حاصل ہوتی ہے کیونکہ جو مسرت ہم دوسروں کے لئے ہیبا کرتے ہیں وہ وہاں سے منعکس ہو کر ہمارے حصہ میں بھی آتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے حالات حیات دوسرے لوگوں کے ساتھ کچھ اس طرح مربوط ہیں کہ جب ہم دوسروں کی بھلائی یا فلاح عامہ کا خیال چھوڑ دیں اور اس سے منہ موڑ لیں تو خود ہمارے لئے بھی کچھ باقی نہیں رہتا اور خود ہماری ذات کو بھی ہم سے کوئی نفع نہیں پہنچتا۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ہمارے دل میں جو خواہشیں پیدا ہوتی ہیں ان میں موافقت پیدا کی جائے جس شخص نے اپنی خواہشات میں موافقت اور ان میں ایک نظام اور امن قائم کر لیا اس نے خود اپنی سعادت کا ایوان تعمیر کر لیا۔ مسرت کا تعلق باطن سے ہے نہ کہ خارج سے۔ تاثرات کی موافقت اور موثر و نیت سے صحیح اجتماعی زندگی کے انداز و رسوم پیدا ہوتے ہیں جس انداز سے جماعت کی زندگی کے تقاضے پورے ہوتے ہیں اسی سے فرد کی زندگی میں بھی اندرونی موافقت پیدا ہوتی ہے ایک نوجوان طالب علم کے نام خطوط میں شائستگی کہتا ہے تمام اشیاء میں یہاں تک کہ ادنیٰ سے ادنیٰ چیزوں میں بھی حسن کے متلاشی رہو اور حسن آفرینی کرو۔ قبیح صورتیں ناگوار بھی ہوتی ہیں اور ان میں کسی نہ کسی طرح کا مرض بھی ہوتا ہے اور جن صورتوں اور نسبتوں میں حسن ہوتا ہے وہ زندگی میں مفید ہوتی ہیں زیادہ



اہلیت رکھتی ہیں اور مہرجیات ہوتی ہیں۔  
 نظم و تناسب کا احساس جو اخلاقی تاثر کی اصل ہے صرف انسانی جماعت  
 ہی سے تعلق نہیں رکھتا جب وہ تمام کائنات سے متعلق ہوتا ہے تو وہ ایک  
 قسم کے روحانی عیب کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ فطرت کے نظم سے ہم میں  
 ستائش و استحسان کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ شر اور نقص ہمارے محدود نقطہ نظر  
 کی وجہ سے موجود معلوم ہوتے ہیں ہمارا محدود نقطہ نظر جس کی وجہ سے ہم اشیا کو فرد افراد دیکھتے ہیں  
 اکثر ایسی چیزوں کو ناقص پاتا ہے جن میں ہم اگر کلیت کے زاویہ نگاہ سے دیکھ سکتے تو وہ کامل معلوم ہوتیں  
 کوئی چیز خارج سے کائنات کی مزاحمت نہیں ہو سکتی۔ یہ خود اپنے باطنی اور موزوں  
 نظام پر چلتی ہے جس کی بنا فکر الہی ہے۔ اس طرح سے اخلاقیات مذہب  
 کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور شافٹسبری ایک ایسی اعلیٰ توحید کو پیش کرتا  
 ہے جس کے نزدیک خدا سب کائنات سے محبت کرنے والی اور سب کی  
 حفاظت کرنے والی ہستی ہے اور اس لحاظ سے اخلاقی زندگی کے لیے  
 اس وقت حسن ہے۔ صحیح طریقہ یہی ہے کہ انسان اخلاقیات سے مذہب کی طرف  
 پہنچے۔ اس کے برعکس شروع ہی سے اخلاقیات کو مذہب پر قائم کرنے کی  
 کوشش غلط ہے جیسے کہ لوگ نے کی۔ اگر شروع ہی سے اخلاقیات کو  
 مذہب کا سہارا دیا جائے تو بے غرضی مفقود ہو جائیگی بلکہ آپ ہی اپنا اجر  
 ہے اس سے بہتر اجر اس کو کہاں سے ملے گا۔ (Francis Hutcheson)  
 فرانسس ہچسن (۱۷۲۷-۱۷۹۴) شمالی آئرلینڈ میں سکوج گھرانے میں پیدا  
 ہوا اس نے پہلے ڈبلن میں خود ایک دارالعلوم قائم کیا اور اس کے بعد  
 گلاسگو میں فلسفہ اخلاق کا پروفیسر ہو گیا اس نے شافٹسبری کے خیالات  
 کو زیادہ باقاعدہ صورت میں مرتب کیا جس کی وجہ سے ان کی اشاعت کا  
 دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اس کی کتاب حسن اور قبح کے متعلق تحقیقی ہیں جو  
 مسئلہ میں شائع ہوئی جمالیاتی اور اخلاقیاتی تاثرات پر نظر ڈالی گئی ہے  
 اس میں بعض بیانات نہایت مفید اور دلچسپ ہیں اور اکثر نکات جن کے  
 متعلق شافٹسبری نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا تھا اس کتاب میں شیعین اور پین



صورت میں ملتے ہیں۔ اس کا نظام فلسفہ اخلاق مسئلہ میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوا اس نے یہ کوشش کی کہ اخلاقیات کو واقعی انسانی فطرت کے مشاہدے پر قائم کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں انائیٹی جبلتوں کے علاوہ دوسروں کی مدد کرنے اور ان کو خوش کرنے کی بھی ایک غیر ارادی خواہش موجود ہے اور ان اعمال کے متعلق جو دوسروں کی مدد کے لئے اور ان کو خوش کرنے کے لئے کئے جائیں انسان کی طبیعت میں ایک بلا واسطہ احساس مسرت و استحسان بھی پایا جاتا ہے۔ عقل صرف حصول مقاصد کے ذرائع کو معلوم کرنے کا ایک ملکہ ہے۔ ہمدردی یا محبت کے ساتھ عقل کا ہونا مفید بلکہ لازمی ہے کیونکہ عقل کے بغیر یہ طبعی تاثرات دھندلے عمل کرے گا لیکن انسانی اعمال کی قدر و قیمت کو صرف عقل ہی معین نہیں کرتی حاسہ اخلاق عقل کی طرح تجربے سے بھی مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعمال کے نتائج اور ان کے میلانات کا علم ہم کو صرف تجربے سے ہی ہو سکتا ہے حاسہ اخلاق اسی وقت عمل کر سکتا ہے جب کہ مشاہدہ انسانی اعمال اور ان کے نتائج کو اس کے سامنے پیش کرے اب رہا یہ سوال کہ حاسہ اخلاقی کا طرز عمل ان مشاہدات کی بنا پر کیا ہوتا ہے؟ ہمیں اس کا یہ جواب دینا ہے کہ اگر دو مختلف اعمال سے مسرت کی ایک ہی مقدار پیدا ہوتی ہو تو ان میں سے وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے انسانوں کی کثیر ترین تعداد کو مسرت حاصل ہو لیکن اس میں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ اعلیٰ سیرت کے کم اشخاص ادا نے سیرت والوں کی زیادہ تعداد پر ترجیح دی ہے اور ان اعمال میں سے جن سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد برابر ہو وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے اعلیٰ ترین مسرت پیدا ہوتی ہو ان خیالات کا خلاصہ اس نے ایک اصول کی صورت میں بیان کیا جس کو بعد میں بہت دہرایا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عمل بہترین ہے جو کثیر ترین تعداد کے لئے کثیر ترین مقدار مسرت دینا کرے۔

حاسہ اخلاق کی یہ توجیہ نہیں ہو سکتی کہ وہ تجربے کا نتیجہ ہے کیونکہ یہ براہ راست انسان کی جبلت سے تعلق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ تعلیم و تربیت



عادت یا اختلاف تصورات سے پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہیمپسن کے نزدیک اس طریقوں سے کوئی مطلقاً نیا حاسہ یا تصور پیدا نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی پر اسرار بات نہیں یہ حاسہ خدا کی طرف سے دیوےت کیا گیا ہے اور یہ غلطی کی دانائی کا ثبوت ہے کہ حاسہ اخلاقی انھیں اعمال کو صائب قرار دیتا ہے جن میں دوسروں کی بھی فلاح ہوتی ہے یا ہماری فلاح ان میں اس انداز سے پائی جاتی ہے کہ دوسروں کی بھلائی بھی اس کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ حاسہ اخلاقی ان لوگوں میں بھی عمل کرتا ہے جو خدا کے قائل نہیں ہوتے ہیمپسن کے نزدیک اخلاق و دنیا سے بھی اسی طرح آزاد ہے جس طرح کہ وہ اناہیت کے تصورات سے الگ ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ جہاں حاسہ اخلاقی کند ہو گیا ہو وہاں صرف محکمہ قانون ہی سے جذبات کو منسوب کر سکتے ہیں حاسہ اخلاقی ہمیشہ ایک بلا واسطہ جبلت کے طور پر ہی عمل نہیں کرتا۔ اس کے اندر سے احساس فرض پیدا ہو سکتا ہے مثلاً جب شعور پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ہم نے ایک خاص قسم کے عمل کرنے کا فیصلہ نہ کیا تو یہ تقاضائے احسان کے خلاف ہو گا اور اس سے ہمارے سکون قلبی میں فرق آ جائیگا اور ہمیں شاید اس سے ظاہری یا باطنی تکلیف بھی ہوگی ہیمپسن کے نزدیک احساس فرض بھی ایک ثانوی اور نائب احساس ہے۔

جزئی اخلاقی مسائل کو ہیمپسن اصول افادیت کے معیار پر رکھتا ہے اس کے نظام فلسفہ اخلاق میں خصوصاً اخلاقی اجتماعی اور سیاسی مسائل کے متعلق بہت سے باریک نکات آزادانہ خیالات اور لطیف انسانی بیانات ملتے ہیں۔

جوزف بٹلر (Joseph Butler) کلیسا سے الگ رہنے والوں کی درگاہ (Dissenting College) میں اپنی تعلیم کو پورا کر کے کلیسائے قائمہ کا رکن ہو گیا اور لشب کے عہدے پر پہنچ کر ۱۷۲۶ء میں وفات پائی اس کا فکر و مشاہدہ بڑا زبردست تھا اس نے شافٹسبری کے نظریہ حاسہ اخلاق کو ہیمپسن سے بھی زیادہ دینیاتی صورت میں پیش کیا۔ لیکن بٹلر کو زندگی کے



تاریک پہلو کا بہت گہرا احساس تھا اور شافٹسبری کی پر جوش رجائیت سے وہ بہت دور تھا۔

اس کا نظریہ اخلاق ہمیں اس کے وعظیات (Sermons) میں ملتا ہے یہ صیح ہے کہ شافٹسبری اور ہچکس کی طرح وہ بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق کو فرد اور نوع کے براہ راست تعلق سے بہت گہرا ربط ہے۔ لیکن ان دونوں سے زیادہ وہ ان یقینی باطنی تقاضوں پر زور دیتا ہے جو حاسہ اخلاق کے ذریعے سے محسوس ہوتے ہیں اور جن کے لئے وہ ضمیر کی اصطلاح استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہماری نگاہ میں انہی وسعت نہیں کہ ہم یہ معلوم کر سکیں کہ افراد کو کن وجود سے مسرت حاصل ہوتی ہے مسرت کی تقسیم احکام الٰہی تمکین کے ہاتھوں سے ہوتی ہے لیکن ہماری سرشت میں یہ داخل ہے کہ نتائج سے قطع نظر کر کے ہم جھوٹ اور جوہر و ظلم کو برا سمجھتے ہیں اور محبت و احسان کو اچھا سمجھتے ہیں بٹلر نے ہچکس کے اصول فلاح عام کا نظریہ اخلاق نہیں کیا اس کے مد نظر صرف اخلاق کا باطنی اور نفسی پہلو ہے اس نے شافٹسبری کے نظریہ پر یہ اعتراض کیا کہ اس نے ضمیر کے اقتدار کو پوری نمایاں نہیں کیا جو روح کے تمام دیگر عناصر اور محرکات سے بالاتر ہے۔ ضمیر کی فطرت تمام دیگر ملکات سے بالاتر ہے دنیا کی حکمرانی اس کو دولت کی گئی ہے۔ لطیف نفسیاتی تحلیل کے ذریعہ سے بٹلر یہ ثابت کرتا ہے کہ اخلاقی احساس کی بلا واسطہ تسکین اس لذت سے الگ ہے جو انسان نفع و ضرر کو تول کر اپنی ذات کے لئے حاصل کرتا ہے بلا واسطہ جھلتول میں ہم شعوری طور پر اپنی ذات کو اپنا مقصد نہیں بتاتے لیکن انانیت کے لئے یہ مقدم ہوتا ہے کہ جذبات کی متابعت سے جو لذتیں حاصل ہوتی ہیں ان کا ہمیں کچھ تجربہ ہے اور یہ لذتیں شعوری طور پر انانیتی فعل میں بطور مقصد پیش نظر ہوتی ہیں لیکن نفع و ضرر کے متعلق سوچ بچار اور تخمینے سے کامل باطنی تسکین کا حصول مشتبه ہو جاتا ہے اگرچہ بٹلر کے نزدیک قانونی ضمیر کی متابعت کے ساتھ ایک بلا واسطہ تسکین وابستہ ہے لیکن انسانی فطرت کے متخالف عناصر کا اس



گو تو ایسا گہرا احساس تھا کہ شافٹسبری کی طرح انسانی فطرت کی اندرونی موافقت کا خیال اس کے لئے اطمینان بخش نہ ہو سکا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر صاف طور پر اس بات کی ضمانت نہ ہو کہ انجام کار نیکی سے ذاتی مسرت کا بھی حصول ہوگا تو ہم کبھی نیکی پر قائم نہ رہ سکیں۔ اگرچہ نیکی یا اخلاقی سچائی اس کا نام ہے کہ ہم نیکی کو نیکی ہی کی خاطر پسند کریں اور اس کو خود مقصد قرار دے کر اس کی پیروی کریں لیکن جب کبھی ہم ٹھنڈے دل سے بیٹھ کر سوچتے ہیں تو نیکی کے عقل کا یا کسی اور عمل کا صحیح اور بجا ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آتا جب تک ہمیں یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس سے ہم کو مسرت حاصل ہوگی یا کم از کم یہ چہاری مسرت کے خلاف نہیں ہوگا۔ شافٹسبری ایسے ٹھنڈے لمحوں کو بھی ٹھنڈے فلسفے کی طرح بے وقعت سمجھتا تھا بلکہ اس کے نزدیک صرف آخرت کی زندگی کا خیال مذہب جس کی تعلیم دیتا ہے، ایسے لمحوں میں انسان کو سہارا دے سکتا ہے لیکن بلکہ کہتا ہے کہ ایک اور راستے سے بھی اخلاقیات مذہب کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ محبت اور تحمیل جو ہماری فطرت کے تقاضے ہیں ان کا بلند ترین معروض خدا ہے مذہب ہمارے تاثرات کو وسیع کر کے ایک خاص سمت میں ڈال دیتا ہے اور کوئی نیا تاثر پیدا نہیں کرتا۔ ہماری فطرت کی ماہیت نہیں بدلتی۔ بلکہ خود غرضی اور تحمیلی تسلیم کے مخالف کو اخلاقیات سے عالم دینی کی طرف منتقل کر دیتا ہے لیکن اس کا کوئی یقین حل پیش نہیں کرتا۔

بلکہ اور شافٹسبری کا مخالف قنوط اور رجا کا مخالف ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں رجائیت غالب تھی لوگوں کو زندگی اور انسانی فطرت بہت خوشگوار دکھائی دیتی تھی اور ترقی و افزائش مسرت کے متعلق بڑی بڑی امیدیں تھیں۔ لائبنٹز لوک اور شافٹسبری نے مختلف صورتوں میں اسی رجائیت کا انہار کیا۔ شافٹسبری اور آزاد خیال مفکرین نے اس فطری مذہب کی بہت مدح سرائی کی جس کی بنا فطرت کی وحدت اور اس کے تناسب اجزا کا تفکر ہے، بمقابلہ اس مذہب کے



جو مذہب دہی کہلاتا ہے جس کی بنیاد تاریک اسرار اور مخالف انسانیت اعتقادات ہیں۔ اپنی طبیعت اور اپنے اعتقاد کی وجہ سے بٹلر نے اس نظریہ پر حملہ کیا۔ اپنی معرکہ الارواح تصنیف "فطرت کی ساخت اور اس کی دستور سے فطری اور منزل مذہب کی مماثلت" (Analogy of Religion)

Natural and revealed to the Constitution and Course of Nature میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب فطرت

کے غلات جو نہایت وزنی اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں وہ فطری مذہب کے اس ایمان بالفطرت پر بھی وارد ہوتے ہیں کہ فطرت کی حکومت مربیانہ ہے۔ مشاہدے سے ہم سمجھیں اس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے کہ فطرت کا مقصد عاقلانہ صادقانہ اور خیر ہے اگر یہ مسئلہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ سعادت یا شقاوت رحمت یا لعنت بے اختیار اور مقدر ہیں تو ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ فطرت میں بھی بے شمار جرائم ہونے کے بغیر فنا ہو جاتے ہیں اور اس زندگی میں کامل اخلاقی ارتقا بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے اگر کفار کی تعلیم ہم کو بری معلوم ہوتی ہے تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ فطرت میں بھی بسا اوقات مجرموں کی بلا بے گناہوں پر پڑتی ہے اگر عیسائیت ایک خطا ہے تو یقیناً فطرت کا بھی وہی حال ہے اگر بیچ پوچھو تو ان دونوں میں عقدہ ایک ہی قسم کا ہے خود بٹلر فطرت اور دہی دونوں کی اس مشکل کو یوں حل کرتا ہے کہ عالم فطرت اور عالم فوق الفطرت دونوں میں ہم ایک لامحدود غیر مرئی کل کے اجزاء ہیں اور اپنے مخصوص اور محدود نقطہ نظر سے ہم اس کلیت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔

اس قسم کے تفکرات سے بٹلر اس مہوار اور سطحی رجائیت کا جواب دیتا ہے جو اہل صورت حالات کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتی ہے۔ فطرت کے متعلق بھی ایسا ہی کو رائے ممکن ہے جیسا کہ دہی کی نسبت اور فطری مذہب کی ادعائیت بھی ایسی ہی خطرناک ہو سکتی ہے جیسی کہ مذہب قائمہ کی۔ لیکن بٹلر کے اعتراض کی تیغ دو دم خود اس کے اپنے اعتقاد کو بھی



کاٹ سکتی ہے اس کے اعتراض کو خود اس پر یوں الٹ سکتے ہیں کہ عیسائیت میں بھی وہی متناقضات موجود ہیں جو فطرت میں پائے جاتے ہیں اگر وحی محض فطرت اور اس کے معانی ہی کا آئینہ بنے تو وحی بھی اسی کو دہرا دیتی ہے جو کچھ کہ فطرت میں نظر آتا ہے، لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ وحی ان معانی کا کیا مخصوص حل پیش کرتی ہے۔ بشر نے جو ہتھیار اپنے مخالفین کے خلاف استعمال کیا اس سے خود اس کا نظریہ بھی مجروح ہو گیا۔

برنارڈ ڈامانڈول Bernard De Mandeville نے اس قسم کی جراحیت ذات سے بچنے کی کوشش کی۔ اس کی پیدائش ہالینڈ کی تھی گو اس کے آباؤ اجداد فرانسیسی تھے وہ لندن میں طب کرتا رہا اور ۱۷۳۲ء میں وفات پائی، لکھیوں کی کہانی، اس کی ایک مشہور نظم ہے جو مشعل میں شائع ہوئی اور لندن کے گلی کوچوں میں بکتی رہی اس میں لکھیوں کی ایک ہنرناہ خوش حال بستی کا بیان ہے تمام لکھیاں حوالہ عامہ کو پورا کرنے کے لئے سرگرمی سے کوشاں رہتی ہیں۔ اضطراب بے اطمینانی ہوس پرستی خود نمائی اور نگر سب کا طور ان کی زندگی میں ہوتا ہے لیکن ان سب سے مفاد عام میں مدد ملتی ہے اس آبادی کے افراد اور اجزا میں الگ الگ جو خرابیاں ہیں انھیں بحیثیت کل ان کی زندگی کو جنت بنا دیا ہے جس طرح الگ الگ اور بے ستری آوازوں کی موافقت سے ایک سُر یا نغمہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس آبادی میں مفلسوں کی حالت بھی پہلے امیروں سے اچھی تھی اب کچھ لکھیاں ایسی پیدا ہوئیں جنہوں نے مشہور مچانا شروع کیا کہ نقائص کو دور کرو اور خرابیوں کو ملیا میٹ کر و ہر فرد کو دیانتداری سے زندگی بسر کرنی چاہئے۔ اس وعظ کو بہت پسند کیا گیا جو لوگ پہلے پرلے درجے کے منکار تھے انھوں نے سب سے زیادہ دیانت پٹنے لئے مشہور مچانا شروع کیا دیوتاؤں نے بھی ان کی آواز سنی یا کاری مفقود ہو گئی بیش و عشرت کا خاتمہ ہو گیا غارت گری کی جنگیں داستان پارینہ ہو گئیں سیاسی حکام اور پارلیوں کی حکومت



مختصر رہ گئی۔ جمہوری نظام کی طرف سے فقر کی ضرورتیں پوری کر دی جاتی تھیں تمام آبادی وطن کی پیداوار اور مصنوعات پر قناعت کرتی تھی اور کوئی شخص غیر مالک کا قیمتی درآمدہ اسباب نہیں خریدتا تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہازدانی بند ہو گئی کیونکہ باہر کے مال کی ضرورت نہ رہی۔ آباوی بھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور مکھیوں کی تمام آبادی ایک کھوکھلے درخت کے اندر خلوت لیں ہو گئی۔ قناعت اور دیانت تو حاصل ہو گئی لیکن شوکت اور قوت جاتی رہی اس کہانی سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہ بالکل واضح ہے۔ فرد کی سعادت اور دیانت جماعت کی تہذیب کے متناقض ہے۔

مکھیوں کی کہانی کی چھٹی اڈیشن میں جو لندن میں سٹاکس میں شایع ہوئی مانڈول نے شرحی حاشیے اضافہ کئے جو کچھ مکالمات کی صورت میں تھے جس میں اس نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کے اور شافٹسبری کے خیالات میں کیا بڑا فرق ہے وہ کہتا ہے کہ کسی دو نظامات میں اتنا فرق نہیں ہو سکتا جتنا کہ میرے اور شافٹسبری کے نظام میں ہے انسان کی خود غرضیاں اس کے کھانے پینے کی ضرورتیں اس کی تمنائیں اس کا رشک و حسد اس کی پیروی لذت اس کی کاٹی اور اس کی بے مبری انہیں چیزوں پر تمام محنت، تہذیب اور اجتماعی زندگی کا مدار ہے قناعت اور نیکی کی وجہ سے لوگ جس حالت میں ہوتے ہیں اسی پر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اجتماعی زندگی کی خواہش انسان کی سرشت کا اصلی جزو نہیں۔ ریا کے بغیر کوئی جماعت قائم نہیں رہ سکتی اگر ہم ایمانداری سے اپنے تمام خیالات اور احساسات کو ظاہر کرتے رہیں تو ذرا سوچیں گے کہ اس کا کیا نتیجہ ہو۔ حقیقی سیاست واں کا کام یہ ہے کہ انسانوں کی خود غرضیوں کو غلام عام کے لئے استعمال کر کے جماعت کو تقویت بخشنے اس لازمی بدی کی بیخ کنی کرنا طاقت ہے۔ مروجہ نیکیاں اقتدار پسند سیاست دانوں کی ایجاد ہیں ان کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے جب کہ لوگ اطاعت اور اشیاء کریں کثیر تعداد میں لوگوں پر حکمرانی کرنے



کے لئے ان میں ان صفات کا پیدا کرنا لازمی ہے لیکن تمدن کی ترقی سے فرد کی بدی اور بے اطمینانی اور جماعت کی فلاح کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے ایسی حب انسانیت جو اللہ اس کو مودوم کر دینا چاہئے جماعت کے لئے مضر ہے منڈول نے خیرات اور خیراتی مدرسوں کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ غربا کو ان کی حیثیت سے زیادہ تعلیم دینا خطرناک ہے کیونکہ اگر ان کو اعلیٰ تعلیم حاصل ہوگئی تو ادنیٰ اور ذلیل کام کون کرے گا۔ ہمیں دو میں سے صرف ایک ہی کو انتخاب کرنا پڑے گا ایک طرف برہنہ فطرت ہے اور دوسری طرف ہندسہ، ایک طرف اخلاقی ترقی ہے اور دوسری جانب اجتماعی ترقی لندن کی گلیوں کا کچرہ بھری غائب ہو سکتا ہے جب کہ اس سنے ساتھ آمد و رفت بھی غائب ہو جائے۔ انسانی ترقی میں نیکی اور بدی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

اس طرح سے مانڈول، لائبنٹز اور شافٹسبری کے نظریہ موافقت حیات کو رد کر دیتا ہے۔ ۱۸ اٹھارہویں صدی میں قنوطیت کا ہنایت زبردست حامی گذرا ہے اور مسئلہ تمدن پر اس کی بحث ہنایت قابل تعریف ہے فقیہوں کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لئے وہ کہتا ہے کہ چونکہ ہم خالق فطرت کی ذات کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اسے ظالم کہیں اس کو یہ بھی خیال ہے کہ دنیا کی زندگی کو پیچ ثابت کر کے اور غیر عیسوی اخلاق اور عقل انسانی کو ناکافی قرار دے کر وہ عیسوی اخلاق اور ایمان یا لوحی کی حمایت کر رہا ہے اور شافٹسبری کی مخالفت کر رہا ہے جو بے وحی ایمان باللہ کا قائل تھا اور غیر عیسوی اخلاق کو عیسوی اخلاق پر ترجیح دیتا تھا یہ دینیاتی متمم اس کے نظام فلسفہ کے ساتھ سمجھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے لیکن اس ترکیب سے اس کو فائدہ ضرور پہنچا یا دیوں نے مانڈول پر ایسے سخت حملے نہ کئے جیسے کہ شافٹسبری کے خلاف کئے۔



## آزاد مفکرین

نشاة جدیدہ کے طلوع سے فکر انسانی نے نہایت مختلف صورتوں اور سمتوں میں زندگی کے مسائل عظیمہ پر طبع آزمائی کی اس کے بعد کوئی حیرت کی بات نہیں تھی کہ وسیع حلقوں میں یہ اعتقاد پیدا ہو گیا کہ نظریات زندگی اور کردار حیات کا یقین سند اور تقلید سے مستغنی ہے اور فطرت کے قوانین اور انسانی زندگی کے متعلق انسان عقل کے ذریعے سے جو بصیرت حاصل کر سکتا ہے وہ اس کی کافی طور پر رہنمائی کر سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اطالیہ میں پندرھویں صدی اور شمالی جمالیہ میں بعد کی صدیوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جو فطری مذہب کو کافی سمجھتا تھا یا اس کو بھی ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ سولہویں صدی اور اس کے بعد ہر وہ شخص جو مسئلہ معنوں میں وحی کا قائل نہ ہو، ڈی اسٹ Deist یعنی معتقد خدا بے وحی، کہلاتا تھا بعد ازاں یہ لقب ان لوگوں کے لئے مخصوص ہوا جو معاملات میں خدا کی معجزانہ مداخلت کے منکر تھے۔ اکثر اوقات ایسے معتقدین خدا اور منکرین خدا میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ لوگ ہر نئے فلسفیانہ نظریہ مذہب کو انکار خدا یا دہریت کہ دیتے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں آزاد خیال کی اصطلاح انگریزی ادب میں ظاہر ہوئی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ خیال تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو گیا ہے۔ ڈی اسٹ اور ایٹھی اسٹ کی طرح یہ ایک غیر معین بھی اصطلاح ہے جو نہایت مختلف قسم کے نظریات کے لئے استعمال ہوتی ہے اس لئے ان اصطلاحوں کا کوئی فلسفیانہ مصرف نہیں لیکن یہ اس زمانے کی ذہنیت کی ایک علامت تھی کہ آس صدی کے آغاز سے آزاد خیال کہلانے والے لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے اور ان میں اپنی صداقت اور اہمیت کا احساس ترقی کر گیا۔ ڈی انزم اور آزاد خیالی کا لٹریچر زیادہ تر ایسا



ہے جو فلسفہ کیلئے کوئی زیادہ قیمت نہیں رکھتا لیکن اس سے تاریخ تمدن کے لئے اس کی اہمیت میں فرق نہیں آتا کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سائنس، فنکار اور فلسفیانہ خیالات وسیع حلقوں میں موثر ہو گئے ہیں لیکن ان میلانات کی تفصیل تاریخ فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے تعلق رکھتی ہے۔ انگریزی ڈی اسٹون کے متعلق لڑی سٹیفن کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ وہ اپنے مخالفوں کے مقابل میں بہت اونٹے معلوم ہوتے

ہیں (History of English Thought in the Eighteenth Century Vol. I. Chap II)

لیکن فرانس میں کیفیت بالکل برعکس تھی۔ اس کی توجیہ بلاشبہ کچھ تو اس امر سے ہوتی ہے کہ فرانس میں کاتولیکی کلیسا کی مخالفت زبردست تھی جس کی وجہ سے کلیسا کے مخالفوں کو اپنے نظریات کی حمایت میں زیادہ قوت صرف کرنی پڑی اور کچھ اس امر سے کہ فرانس میں ادعائی مباحث کی کیفیت محض نظری اور مجردانہ نہیں تھی یہاں پر مذہبی اور نظری مسائل کا اختلاف، اجتماعی اور سیاسی اختلاف سے بہت گہرا تعلق رکھتا تھا ان دونوں وجوہ سے فرانسیسی مباحث میں ایک ایسی گرمی جلت پیدا ہو گئی جس سے انگریزی ڈی اسٹون محروم رہی۔

انگریزی ڈی اسٹون کہلانے والے طبقے میں صرف ایک شخص ہے جس نے تاریخ افکار میں کچھ قابل قدر حصہ لیا ہے اس کا نام جون ٹولینڈ John Toland ہے۔ وہ سولہویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا اور

اس نے کاتولیکی مذہب میں نشوونما پائی۔ اس کے بچپن کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں اپنی تصنیف عیسائیت پر اسرار نہیں کے دیباچے میں وہ کہتا ہے بچپن سے مجھے نہایت نامتقول توہمات اور شرک کی تعلیم دی گئی لیکن خدا نے اپنے فضل سے میری اپنی عقلی اور دوسرے دانا انسانوں کی عقل کے ذریعے سے مجھے ہدایت دی۔ اس کے نزدیک پوپ کو مستند ماننے اور پرنسٹنٹ پادریوں کے دعاوی کو مستند ماننے میں کوئی فرق نہیں شروع کے عیسائیوں کی طرح اس کے لئے صرف



دو چیزوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے ایک طرف مسیح کی صاف تعلیم ہے اور دوسری طرف علما کے پیچیدہ مسائل ہیں ٹولین کے نزدیک مسیح کی صاف تعلیم کا جو مفہوم ہے وہ اس کی کتاب مذکورہ صدر سے اخذ کیا جاسکتا ہے طبعی مولینو نے (Molyneux) جو ڈبلن کا رہنے والا تھا اور لوک کا دوست تھا، لوک کے نام خطوط میں ٹولینڈ کا ذکر کیا ہے اور پہلے خطوں میں عزت و ادب سے اس کا نام لیا ہے۔ ۶ اپریل ۱۶۹۷ء کے ایک خط میں وہ اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ ایک صاف گو آزاد خیال اور عالم شخص ہے (جہاں تک مجھے علم ہے پہلی دفعہ ہیں آزاد خیال کا لفظ استعمال ہوا ہے) اس کے بعد وہ ٹولینڈ کی خود نمائی سے اور اس کی اس عادت سے کہ وہ قہوہ خانوں میں اور جہاں جہاں لوگ جمع ہوتے تھے پرواغندہ کرتا پھرتا تھا، بیزار ہو گیا پادری اور حکام بھی اس سے بگڑ گئے۔ مولینو بیان کرتا ہے کہ پادریوں نے اس کثرت سے اپنے واعظوں میں اس کا ذکر اور اس پر نفس طعن شروع کی کہ ایک منہنی شخص نے اس وجہ سے گرجے جانا چھوڑ دیا کہ وہاں اب عیسائی مسیح کی نسبت ٹولینڈ کا نام زیادہ کانوں میں پڑتا ہے۔ اس کی کتاب جلادی گئی اور انٹرش پارلیمنٹ کے ایک ممبر نے یہ بھی چاہا کہ مصنف کو بھی تصنیف کے ساتھ سپرد آتش کیا جائے۔

اس کے بعد ٹولینڈ تاریخ ادبیات اور سیاسیات میں مصروف ہو گیا اس نے پرنسٹن پادشاہوں کی تخت نشینی کی حمایت کی اور اس طرح سے ہانوفر (Hanover) کے دربار میں مقرب ہو گیا جہاں لائبنٹز سے اس کی ملاقات ہوئی۔ ملکہ سوفیہ چارلٹا کی بھی جو ہانوفر کی ایک شہزادی اور لائبنٹز کی شاگرد تھی ٹولینڈ پر بڑی نظر عنایت ہو گئی۔ یہ ملکہ برلن کے عیسائی فقہا ٹولینڈ اور لائبنٹز کے مناظروں کو بڑے شوق سے سنتی تھی۔ ۱۷۰۱ء میں ٹولینڈ نے سیرینہ کے نام خطوط (Letters to Serena) کا ایک مجموعہ چھاپا اور اپنے اس تجربے کی بنا پر دیا چھے میں علمی کاموں کے لئے عورتوں کی قابلیت کی بہت تعریف کی۔ سیرینہ ہی ملکہ سوفیہ ہے۔



امور عامہ کی زندگی سے اس کو اس قدر فائدہ ہوا کہ اس نے دیہات میں ایک گھر خرید لیا یہاں وہ اپنے عشق فطرت کے تقاضے کو پورا کر سکتا تھا اور بقول خود غم روزگار اور تمنائے مراتب سے آزاد ہو کر ہر وقت کتب بینی اور کتب آفرینی میں مشغول رہ سکتا تھا۔ بعد ازاں اس کے حالات نامساعد ہو گئے اور اس کی زندگی کے آخری ایام افلاس اور بیماری میں گئے۔ اس نے ۱۷۷۱ء میں لندن کے قریب ایک گاؤں میں وفات پائی ٹولینڈ کے خیالات عیسائیت کے متعلق اس کی کتاب مذکورہ صدر سے معلوم ہو سکتے ہیں جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صحیفوں میں کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف ہو یا عقل سے ماوراء ہو اور عیسائیت کا اعتقاد کوئی سرسریستہ نہیں۔ عقل سے اس کی مراد وہ ذہنی ملک ہے جو وضاحت اور ابہام و اشتباہ میں ہمیز کر سکتا ہے اور یقین کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔ مذہب میں بھی ہم کو عقل سے کام لینا چاہئے کیونکہ خود وحی کی صداقت ہم پر کلیسا کی تقلید سے نہیں بلکہ صرف عقل سے متکشف ہو سکتی ہے۔ تکوین عالم اور معجزات کے اعتقادات عقل سے متناقض نہیں۔ ہمارا کسی بات کو نہ سمجھ سکتا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ معجزہ ہے۔ عہد جدید (New Testament) میں سرریاراز کا لفظ ایسی چیزوں کے متعلق استعمال نہیں ہوتا جو فی نفسہ ناقابل فہم ہیں بلکہ ایسی باتوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو پہلے یہاں تھیں اور بعد میں متکشف ہو گئیں اور اب سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ خدا کو کیا پڑی ہے کہ وہ ہم سے ایسی باتیں منوانا چاہے جن کو ہم سمجھ نہیں سکتے اس نادانی کی وجہ سے ہم اس کی عبادت میں کوئی زیادہ سرگرمی کا اظہار نہیں کر سکتے اور اس کے بغیر بھی محض عقل و مشاہدہ سے ہم اپنے بجز کا اعتراف کر سکتے ہیں پادریوں اور فلسفیوں نے عیسائیت کو ایک راز بنا دیا ہے۔

بعد کے ڈی ایسٹ کولنز ٹینڈل مورگن وغیرہ اس سمت میں ٹولینڈ سے بھی آگے نکل گئے اور انھوں نے یا فطری علتوں سے معجزات



کی توجیہ کرنے کی کوشش کی یا بالکل ان کے منکر ہو گئے۔ یہ لوگ اور ان کے حریف بڑی شد و مد کے ساتھ لیکن غیر علمی طریقے سے ایک دوسرے سے ٹکر مارتے رہے دونوں فریقوں میں تاریخی تحقیق کا کوئی احساس نہیں تھا۔ کٹر لوگ جن چیزوں کو خدا کے اختیاری معجزات کہتے تھے ڈی ایسٹ ان کو چالاک پادریوں کا اختراع قرار دیتے تھے۔

سیرینہ کے نام خطوط لولینڈ کی ہنایت اہم تصنیف ہے یہ کتاب ڈیکارٹ کے تصور مادہ کے خلاف ہے جس کا کسی قدر تامل کے ساتھ سائنسوزا بھی قائل تھا۔ لولینڈ کہتا ہے کہ حرکت کو بھی مادے کی ایسی ہی اصلی صفت سمجھنا چاہئے جیسی کہ امتداد اور ٹھوس پن۔ اگر ہم مادے کو بالکل جامد ساکن اور منفعل سمجھیں تو ہمیں ایک فوق الفطرت علت فرض کرنی پڑے گی جو اس کو حرکت میں لائے۔ اگر ہم ذرا غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ فطرت میں حرکت ہر جگہ موجود ہے کسی کسی جگہ جو سکون مطلق معلوم ہوتا ہے یہ محض جو اس کا دھوکا ہے۔ تحقیق سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ ہر ایک شے میں ذاتی حرکت (Autokinesis) موجود ہے۔ ہر حرکت کی توجیہ کسی دوسری حرکت سے ہوتی ہے اور یہ بات حیوانی حرکات کے متعلق بھی صحیح ہے جو خود بخود یعنی بغیر علت کے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہیں شعور کا وجود حرکات کے سلسل کا انقطاع نہیں ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ خدا نے مادہ کو قائل یعنی ذی حرکت پیدا کیا۔ کائنات کے نظم و تناسب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا مادے کی حرکات کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر عضوی زندگی کا ماخذ سمجھ میں نہیں آسکتا۔

اس صدی کے وسط میں فرانس میں جو مادیت پیدا ہوئی وہ لولینڈ کے ان افکار سے متاثر ہوئی۔ یہ کوئی بالکل نئی بات نہیں تھی اس سے پہلے لائبنٹز ڈیکارٹ کی طبیعیات کو اس سمت میں اور اس سے زیادہ نکتہ رسی کے ساتھ تبدیل کر چکا تھا لیکن لولینڈ کے ذریعے سے بہت وسیع حلقوں میں سرمدیت حرکت کے نظریہ کی اشاعت ہو گئی۔



ٹولینڈ کے خیالات کی معین اور ارتقائے صورت ہیں اس سبکی کتاب (Pantheisticon) قائلین وحدت الوجود میں ملتی ہے جو سنہ ۱۷۲۰ء میں شائع ہوئی اس میں وہ ایک خیالی انسانے کی شکل میں بیان کرتا ہے کہ تمام یورپ میں غیر متعصب لوگوں کے ایسے گروہ ملتے ہیں ان لوگوں کے ہنایت ساوہ جلسے ہوتے ہیں جن میں اہم مسائل پر ہنایت معقول طریقے سے خاموشی سے تبادلہ خیالات ہوتا ہے ان کو 'Pantheists' کہتے ہیں یعنی وحدت الوجودی۔ ان کا اعتقاد ہے کہ خدا کا وجود کائنات کی تکنیکی اور تنظیمی قوت ہے اور صرف فکر میں اس کو کائنات سے الگ تصور کر سکتے ہیں یہ لوگ ابعقورس اور مادیت کی تعلیم سے بالکل الگ ہیں ان کے نزدیک تمام افراد اور اشیاء کا مبداء حرکت اور فکر ہے اور فکر کائنات کی قوت اور اس کا تناسب ہے۔ ان لوگوں کا اپنا طریق عبادت ہے اور ان امور میں وہ غیر مشروط و اداری برتتے ہیں مملکت اور عام نوع انسان کی فلاح ان کا مقصد ہے اور وہ اس کا خیال نہیں کرتے کہ کوئی شخص کس گروہ یا فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ اپنی تعلیم کو خفیہ رکھتے ہیں اور صرف اسی شخص کو بتاتے ہیں جو ان میں داخل ہو جائے کیونکہ بعض لوگ ایسے گمراہ اور فاجر العقل ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا پڑتا ہے جیسا کہ ایک دایہ طفل فوجیر کے ساتھ کرتی ہے ٹولینڈ کی اس تصنیف میں بھی وہی روح موجزن ہے جو فری میسن تحریک میں پائی جاتی ہے جو تقریباً اسی زمانے میں شروع ہوئی نئے خیالات کو نشوونما کے لئے محدود حلقوں اور کسی حد تک فنی علامتوں کی ضرورت ہوتی ہے لیکن تنقید اور تنویر کا دور ایسی جماعتوں کی تاسیس اور ایسی علامتوں کی ایجاد کے لئے موزوں نہیں تھا۔ آزادانہ فردیت اور تنقیدی نظر کے سامنے ابھی بہت کام تھا اور اب بھی بہت کام باقی ہے علاوہ ازیں جماعتیں اور علاقے سمجھ بوجھ کر انتخاب کر کے قائم نہیں کی جائیں۔



# باب سوم

## نیوٹن اور فلسفہ میں اس کی اہمیت

جس طرح نشاۃِ جدیدہ سے سترھویں صدی کی طرف عبور کرتے ہوئے ہم نے جدید طبیعیات کی اساس پر نظر ڈالی تھی کیونکہ اس کے بغیر بعد کا فلسفیانہ ارتقا سمجھ میں نہ آسکتا اسی طرح یہاں بھی اٹھارھویں صدی کے آغاز میں ہمیں پہلے تاریخِ طبیعیات کی عظیم ترین شخصیت کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ جدید سائنس نے تحقیق کا جو نصب العین اپنے سامنے رکھا تھا اس کا کمال نیوٹن میں پایا جاتا ہے اور نیوٹن کی تحقیق عام سائنس تک اسلوب کا بہترین نمونہ ہے اس کے اپنے وطن کے علاوہ جرمنی اور فرانس میں بعد کے فلسفیانہ ارتقا پر اس کے نتائج تحقیقات کا بڑا گہرا اثر ہوا۔ نیوٹن کا اپنا خاص فلسفہ بھی تھا جو فلسفہ کی تاریخ کے لئے نہایت دلچسپ ہے اس لئے کہ وہ ایک بڑے محققِ فطرت کا نظریہ کا ثبات ہے اور دیگر مفکرین اس سے متاثر بھی ہوئے۔

نیوٹن ۲۵ دسمبر ۱۶۴۲ء کو ٹنگھم کے قریب دولتِ تھورپ میں پیدا ہوا۔ بچپن ہی میں میکائیٹ سے اسے گہری دلچسپی تھی اور وہ مشینیں چکیاں اور گھڑیاں وغیرہ بناتا تھا اور اس کے والدین کا ارادہ



اسے کاشتکار بنانے کا تھا لیکن جب یہ دیکھا کہ وہ گاؤں، بھیروں کو چرانے لے جاتا ہے اور ان سے غافل ہو کر انہیں اپنی حالت پر چھوڑ دیتا ہے، تو اس کی خواہش کو پورا کر دیا گیا اور اسے بڑھنے لکھنے کی اجازت مل گئی چارلس کیمرج میں وہ اپنے مطالعہ میں اس قدر ترقی کر گیا کہ استادوں سے آگے نکل گیا۔ عنفوان شباب ہی میں وہ بڑا نظریہ اس کے ذہن میں آیا جس کی وجہ سے اس نے ریاضیات علم المناظر اور ہیئت میں بڑے بڑے انکشافات کئے۔ سائنس کی تاریخ کے بہت سے دیگر نفوس عظیمہ کی طرح عرصہ دراز تک وہ ان تصورات کی ادھیڑ بن میں لگا رہا جن کا خاکہ بہت قبل اس کے ذہن میں موجود ہو گیا تھا لیکن وہ چاہتا تھا کہ انہیں پہلے خاموشی سے پائے تکمیل تک پہنچالے اور ان کے لئے قطعی دلائل ہیا کر لے۔ معلوم ہوتا ہے کہ احصاء تفرقی Differential Calculus کا خیال لائینئر سے پہلے اس کے ذہن میں آیا لیکن لائینئر نے اس سے پہلے اس کو شایع کر دیا۔ اس کے علاوہ اس کی بڑی تحقیقات روشنی اور قانون تجاذب کے متعلق ہے جن کی تفصیلی بحث اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے اس کی خاص تصانیف دو ہیں Principia philosophiae

Optiks 1704 اور naturalis Mathematica 1687۔ کیمرج میں

کئی سال تک پروفیسر رہنے کے بعد اس نے عمر کے آخری سال لندن میں گزارے جہاں وہ دارالضرب میں ایک جلیل جلد سے پرفائز تھا اس نے طویل عمر پائی اور ۷۲ سالہ میں انتقال کیا۔

نیوٹن کے انکشاف تجاذب کی بڑی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس سے اس امر کی تصدیق ہو گئی کہ تمام کائنات میں جہاں تک کہ ہیں اس کا علم ہو سکتا ہے وہی طبعی قوانین جاری ہیں جو ہماری زمین پر حکم ان ہیں نیوٹن کا بنیادی خیال جو بمطابق روایت ایک مبارک لمحے میں اس کے ذہن میں آیا یہ تھا کہ اپنی زمین کے مظاہر اور قواعد کا دوسرے کسوں پر بھی اطلاق کر کے دیکھنا چاہئے پھر ہم ان کے متعلق جن نتائج پر پہنچیں



دیکھنا چاہئے کہ مشاہدہ ان کی تصدیق کرتا ہے یا نہیں۔ اشیاء کا وزن پہاڑوں کی چوٹیوں کی نسبت وادیوں میں زیادہ ہوتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں کہ وزن چاند میں یا سیاروں میں بالکل مفقود ہو جائے گا۔ چاند کی حرکت کو ہم ایک گرتے ہوئے جسم کی حرکت فرض کر سکتے ہیں اس کا خط حرکت قانون جہود کے معین کردہ خط حرکت سے اسی قدر متجاوز ہو گا جو چاند اور زمین کے فاصلے کو مد نظر رکھتے ہوئے گرتے ہوئے اجسام کے قانون کا تقاضا ہے اپنی بڑی تصنیف میں اس نے تحقیق کا ایک خاص اصول مرتب کیا جس نے مذکورہ صدر مفروضے کے قائم کرنے میں اس کی رہنمائی کی۔ (۱) ایسے صفات جن کو ہم گھٹا بڑھا نہیں سکتے اور جو ان تمام اجسام میں پائے جاتے ہیں جن پر ہم تجربہ کر سکتے ہیں، ان کو تمام اشیاء کے صفات فرض کرنا چاہئے لیکن ہم کو خواہ مخواہ وہی باتیں ایجاد نہیں کرتی چاہئیں جو تجربے اور مشاہدہ کی شہادت کے خلاف ہیں اور ہمیں فطرت کی مماثلت اور یکسانیت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کیونکہ فطرت کے اعمال ہمیشہ سادہ ہوتے ہیں اور ان میں باہمی موافقت پائی جاتی ہے۔ اسی قاعدے کی رو سے ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو کشش کرتے ہیں تحقیق کے اس قاعدے سے نیوٹن نے ایک ایسا اصول قائم کیا جو تمام جدید سائنس اور فلسفے میں اصول ہدایت ہے۔ کوپرنیکس، بروکلیلیو اور لائیبنز کے نظریات میں ہم اس اصول کو مختلف شکلوں میں دیکھ چکے ہیں لیکن نیوٹن نے اس کا بہترین سائنٹفک استعمال کیا۔ اس کی وجہ سے انسان کی نظریں بڑی وسعت پیدا ہو گئی کہ فطرت کے قوانین ثابتہ نہ صرف اس زمین پر بلکہ تمام کائنات میں جاری ہیں۔ اس طرح سے کیپلر گیلیلیو اور ڈیکارٹ کا قائم کردہ فطرت کا میکائیکل تصور مصدق اور جامع تر ہو گیا دنیا ایک عظیم کشیم معلوم ہونے لگی لوگوں کو اس حقیقت سے پہلے سے بھی بہیم سی واقفیت تھی لیکن اب واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ یہ پیشین کن قاعدوں پر چلتی ہے یہ قدرتی تھکا کہ



سائنس تک طریق تحقیق اور نفس انسانی کے ان ملکات کی نسبت جن کی وجہ سے یہ عقدہ حل ہوا ان لوگوں کے دلوں میں بھی زبردست اعتماد پیدا ہو جائے جو اس طریقے کی تفصیلات کو نہیں سمجھ سکتے تھے۔

نیوٹن کا طریقہ اس کے نتائج سے کم اہم نہیں تھا یہ شاندار خیال کہ اصول و اقلیت کے مطابق جو کچھ تجربے کے محدود دائرے میں صحیح ہے اس کا اطلاق اس سے وسیع تر مظاہر پر بھی ہو سکتا ہے اس طریق تحقیق کا پہلا قدم ہے۔ دوسرا قدم یہ ہے کہ نہایت صحت اور یقین کے ساتھ قاعدہ مفروضہ کے تمام نتائج استخراج کئے جائیں تیسرا قدم یہ ہے کہ اس کا ثبوت دیا جائے کہ اس مفروضے کے منطقی نتائج مشاہدے کے موافق ہیں۔ استخراج اور استقرار کے مشترک استعمال کی وجہ سے نیوٹن کا طریقہ تمام علمی تحقیقات کا ایک ایسا نمونہ ہے جس سے بہتر آج تک کسی نے پیش نہیں کیا۔ پہلے وہ اس مفروضے کے نتائج اخذ کرتا ہے کہ تمام سیارے ہماری زمین پر کے گرتے ہوئے اجسام کے قوانین کے مطابق حرکت کرتے ہیں اور پھر وہ یہ بتاتا ہے کہ حقیقی مشاہدہ ان نتائج کی تصدیق کرتا ہے۔ آخر میں وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ دونوں جگہ ایک ہی قوت عمل کرتی ہے۔ وہ مظاہر سے قانون تک پہنچتا ہے اور قانون سے قوت تک۔

اس قوت کو وہ کشش کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ اس امر کو واضح کر دیتا ہے کہ وہ اس قوت کی ماہیت کے متعلق کوئی دعویٰ پیش نہیں کر رہا بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ اس کی وجہ سے چھوٹا جسم بڑے جسم کی طرف چلا آتا ہے۔ حقیقت میں وہ اس کا قائل نہیں تھا کہ یہ قوت فاصلے سے عمل کر سکتی ہے۔ اپنی کتاب Principia اصول اور علم المناظر Optiks دونوں میں وہ کہتا ہے کہ مرکز گریز قوت کو کشش کی بجائے قوت دفع کہتا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ اغلب زمین مفروضہ یہ ہے کہ ایتھر ایک قسم کا لطیف وجود ہے جو تمام اشیاء میں



داخل ہو سکتا ہے اور جو اجرام فلکیہ کے قریب ان سے بعد کے مقابلے میں لطیف تر ہوتا ہے اس مفروضے سے نہ صرف وزن بلکہ شاید نور اور حرارت کی بھی توجیہ ہو جائے۔ اپنا خاص نقطہ نظر اس نے کتاب اصول کے تیسرے دفتر کے آخر میں عام شرح میں بیان کیا ہے جس میں ابھی تک وزن کی صفت کی علت کو مظاہر سے اخذ نہیں کر سکا اور میں اپنے آپ کو مفروضات قائم کرنے پر آمادہ نہیں کر سکتا۔ پیمبر نے اپنی کتاب - "A view of Sir Isaac Newton's Philosophy London 1728." میں بیان کرتا ہے کہ نیوٹن نے اس سے

شکایت کی کہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ میں نے کشش کا لفظ توجیہ کے طور پر استعمال کیا ہے حالانکہ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگوں کو اس قوت کی طرف توجہ دلاؤں نظریات میں جس کے عمل کی نسبت بہت گہری تحقیقات کی ضرورت ہے۔ نیوٹن کے نظریے اور ڈیکارٹ کی طبیعیات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جیسا کہ ڈیکارٹ کے پیرو اور لائبنٹسز اور غور نیوٹن کے بعض دوست خیال کرتے تھے۔ حقیقت میں اپنے عام نقطہ نظر میں وہ ڈیکارٹ کے موافق ہے اگرچہ اپنے زیادہ کامل طریقے کی وجہ سے بعض مخصوص باتوں میں اس نے ڈیکارٹ کی غلطیاں بھی درست کیں اس پر نہایت غیر منصفانہ طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ مدیسین کے صفات پنہاں، کے نظریہ کو دوبارہ علم میں داخل کرنا چاہتا ہے اس نے اپنے اس تقاضے کو پورا کیا کہ واقعی علتوں کے علاوہ کسی چیز کو فرض نہ کیا جائے۔

لیکن تاریخ فلسفہ میں نیوٹن کی اہمیت اس کے اسلوب تحقیق اور نتائج ہی کی وجہ سے نہیں۔ اس کے طبیعیاتی نظریات کے پس پشت اور ان کے نتیجہ کی حیثیت سے بھی نیوٹن کے ذہن میں ایک مخصوص نظریہ کا قوت تھا جس کا مختصر ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔

نیوٹن کے مذہبی تصورات اور اس کی ریاضیاتی طبیعیات میں ایک عجیب اور قابل غور تعلق ہے، اور یہ تعلق اس کے نظریہ مکان کے ذریعے سے قائم ہوتا ہے۔ نیوٹن کہتا ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ جتنی زمان



و مکان اور مقام و حرکت حقیقی ہیں ان سب کو اشیاء محسوسہ کی نسبت سے معین کیا جاتا ہے لیکن کبھی کوئی جسم سکون مطلق کی حالت میں نہیں پایا جاتا جس کو اصلی اور ظاہری حرکت میں تمیز کرنے اور مقام کے تعین کے لئے نقطہ آغاز بناسکیں حقیقی حرکت کے امکان کے لئے جیسے قانون جمود میں فرض کیا جاتا ہے یہ لازمی ہے کہ مکان مطلق اور زمان مطلق کا وجود ہو جو اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متعین نہ ہو۔ مکان کے مطلق تعین کے امکان کے لئے مطلق اور غیر متحرک مقامات کا ہونا لازمی ہے لیکن جو اس کوئی ایسے مقامات ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ مقامات مطلقہ فی ذاتہ بھی مقامات ہیں اور تمام دیگر اشیاء کے لئے بھی۔ حقیقی زمان و مکان ریاضیاتی زمان و مکان ہیں لیکن وہ جو اس کے معروضات نہیں۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ فطرت کے اس بڑے محقق میں بھی مظاہر و اضافات سے ایک دم اطلاق کی طرف جست کرنے کا ادعائی میلان موجود ہے وہ اسی طرح فی نفسہ ایک مکان مطلق کو فرض کرتا ہے جس طرح کہ ڈیکارٹ سپائنوزا اور لائبنٹز ایک علت کو فرض کرتے ہیں جو فی نفسہ اور علی الاطلاق علت ہے۔ وہ ریاضیاتی انداز فکر کو محض ایک اسلوب تصور ہی نہیں سمجھتا جو مظاہر کے اضافات کو جانچنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس کو اصلی اور حقیقی طرز تعقل قرار دیتا ہے اور اس کو محسوسات کے علم کے مقابل میں پیش کرتا ہے جس سے انسان اضافات سے باہر نہیں جاسکتا وہ ایک ریاضیاتی تصور مجروح کو ایک موجود حقیقت بنا دیتا ہے اس کا خیال ہے کہ عملی اغراض میں ہیں جیسی مکان سے باہر نہیں جانا چاہئے اور بھول جانا چاہئے کہ جو اس سے ہم کو مقامات مطلقہ کا علم نہیں ہو سکتا لیکن بحیثیت مفکرین ہمارے تصورات جو اس سے مجرور ہونے چاہئیں۔ نیوٹن کی تصانیف میں سے ایسے اقتباسات بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جن میں اس نکتے کے متعلق کچھ تذبذب پایا جاتا ہے لیکن یہ خیال کہ تصویری مکان ایک حقیقت مطلقہ ہے نیوٹن کے نظریہ کا ثبات کے اصل اصول کے ساتھ وابستہ ہے مکان اس کے نزدیک ایک خالی خیالی صورت



نہیں بلکہ ایک حقیقی وجود ہے جس کے ذریعے سے خدا کائنات میں ہر جگہ پر موجود اور عامل ہے، اور بلا واسطہ کیفیات اشیا کا ادراک کرتا ہے وہ ایک لامحدود اور ایک جنس مقام جس میں مشترک ہے۔ ہنری مور کی طرح نیوٹن کے لئے بھی امتداد صرف مادی اشیا کی امتیازی خصوصیت نہیں۔ مادے میں ٹھوس پن بھی ہے اور امتداد بھی طبیعیاتی حیثیت سے اپنے تصور مکان میں بھی نیوٹن باعتراف خود گیسنڈی سے قریب ترین ہے لیکن اس کے مذہبی اور فلسفیانہ پہلو میں وہ ہنری مور سے متاثر ہوا۔

نیوٹن کائنات کی نظم و ترتیب اور اس کے مقصدی افعال سے خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرز استدلال سے نیوٹن نے ایک ایسے مضمون کو شروع کیا جسے اٹھارہویں صدی کے دوران میں سینکڑوں مختلف صورتوں میں پیش کیا گیا۔ یہ کیا وجہ ہے کہ فطرت کا کوئی فعل عبث نہیں ہوتا اور وہ اپنے مقاصد کے لئے سادہ ترین طریقے اختیار کرتی ہے۔ کائنات میں یہ تمام نظم و جمال کہاں سے آیا ستاروں کا سورج کے گرد ایسے مداروں میں حرکت کرنا جو سورج کے ساتھ ہم مرکز ہیں اور جو تقریباً ایک ہی سطح میں واقع ہیں مختصر یہ کہ ہمارے نظام شمسی کے حیرت انگیز اجتماع کی توجیہ محض میکانیکی قوانین سے نہیں ہو سکتی اور اس کا ارتقا صرف فطری قوانین کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ اجرام فلکیہ کے مادے کی گیتیں فاصلے سرعیں اور کثافتیں صرف فوق الفطرت ذریعے سے ایسے نظامات میں منظم ہو سکتی ہیں اور صرف فوق الفطرت طریقے ہی سے اس کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ سیارے قانون تجاذب کی وجہ سے سورج میں گر جانے کی بجائے دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ حیوانات کی ساخت ان کی جبلتیں اور ان کے اعضا ماورائے فطرت ایک ناظم و خالق کی شہادت دیتے ہیں۔ اپنی کتابوں کے علاوہ نیوٹن نے بنٹلی (Bentley) کے نام خطوط میں بھی اس نظریہ پر بحث کی ہے۔ دیکھو (Brewster's life of Newton ii. p. 125) بریوسٹر کی حیات نیوٹن صفحہ ۱۲۵۔



لیکن نیوٹن کے نزدیک کائنات کی نشین میں پورا کمال نہیں پایا جاتا فطرت کی مقصدیت سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش میں آسانی سے تناقض داخل واقع ہو سکتا ہے کیونکہ اگر فطرت کامل ہو تو اس کی اپنی قوت اس کی رہنمائی ہو سکتی ہے اور خدا کی مسلسل فعلیت اور مداخلت بیکار ہو جائیگی۔ نیوٹن کی دنیا میں اس تناقض کا امکان نہیں کیونکہ اس کی رائے میں سیاروں اور زودار ستاروں کے باہمی تعامل سے اس نظام میں بے قاعدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو خدا کو رفع کرنی پڑتی ہیں۔ اس نظریہ پر لائبنز نے شدید حملہ کیا اور نہایت تحقیر و تضحیک سے نیوٹن کے نظام کائنات کو ایک ایسے کلاک سے تشبیہ دی جسے وقتاً فوقتاً گھڑی ساز کوکتا رہتا اور درست کرتا رہتا ہے۔ نیوٹن کے شاگرد کلاک نے اپنے استاد کی تعلیم کی حمایت کی اور کہا کہ فطرت کو کامل بنا کر خدا کو بے کار کر دینا ایک نالایق حرکت ہے۔ اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے فطرت کے نظام کی عقلیت سے خدا کی ہستی کا ثبوت دیا گیا لیکن ساتھ ہی یہ خوف پیدا ہو گیا کہ اگر فطرت کی عقلیت کو کامل قرار دیں تو خدا کی ہستی کے ثبوت کی بجائے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس میں اس امر کو بھی نظر انداز کر دیا کہ حقیقت میں فطرت سے خدا کی ہستی پر اسی حالت میں دلیل قائم ہو سکتی ہے جب کہ فطرت کی عقلیت اور مقصدیت کو لامحدود قرار دیں اپنے فکر کے منحصر اس شعبے سے نیوٹن کو کوئی شہرت حاصل نہ ہوتی لیکن خوش قسمتی سے اپنے ذہن اور اپنے اسلوب تحقیق کی وجہ سے فطرت کا یہ بڑا محقق اپنے اس ادنیٰ فلسفے سے باہر نکل گیا کانٹ اور لاپلاس (Laplace) نے یہ ثابت کر دیا کہ نظام شمسی کی موجودہ صورت محض فطری ارتقا سے پیدا ہو سکتی ہے اور فرانس کے بڑے بڑے ماہرین ریاضی خصوصاً لیگ رینگ (Lagrange) اور لیب لیس نے اس کا ثبوت دیا کہ حوادث فلکیہ کی بے قاعدگیاں بھی دوری ہیں اور ان میں باہم توازن قائم ہو جاتا ہے۔ نیوٹن کی تعلیم اور اس کے اسلوب تحقیق میں ایک ایسا



گہرا فلسفہ مضمر تھا جسے وہ خود پوری طرح اخذ نہ کر سکا۔ اس کے شاگرد  
کٹارک کی نسبت کا نٹ اور لیب لیس اس کے صحیح تر تلامذہ تھے اس  
بات کے ثبوت کے لئے کہ سائنٹفک امور میں فوق الفطرت قوتوں سے  
توجیہ کرنے کی کوشش کس قدر خطرناک ہے ہم نیوٹن کے ایک شاگرد  
میک لورین (Maclaurin) کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس میں  
اس تمام مسئلے کا چند الفاظ میں فیصلہ کر دیا گیا ہے۔ کائنات میں ازمنہ  
ماضیہ میں جو آفات و تصادمات واقع ہوئے معلوم ہوتے ہیں ان کے متعلق  
وہ کہتا ہے۔ ”جو نیک خدا نے کائنات کا انحصار اپنی ذات پر رکھا ہے اور  
اس کو وقتاً فوقتاً اس کی تجدید کرنی پڑتی ہے تو یہ بحث کوئی خاص اہمیت  
نہیں رکھتی کہ یہ بڑے تغیرات خارجی حالات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں  
یا اسی قوت کے ذریعے سے جس نے آغاز خلقت میں اشیاء کی صورت بندی  
کی۔“ اس طرح سے تمام ارتقائی نظریات بے کار ہو جاتے ہیں اور سائنٹفک  
مسائل کی ایک کثیر تعداد ناپید ہو جاتی ہے اس سے زیادہ کوئی بات  
نیوٹن کی روح تعلیم سے بعید تر نہیں ہو سکتی۔



# باجہارم

جورج بارکلی GEORGE BERKELEY

سوانح حیات اور خصوصیات

پیشتر اس کے کہ ہم یہ پتہ چلائیں کہ لوک، فوٹن اور ڈی اسٹون کے قائم کردہ تصورات یورپ میں کہاں کہاں گئے اور کیا کیا اثر پیدا کیا، ہم کو ذرا توقف کرنا چاہئے۔ ان تصورات کے ماخذ کو معلوم کرنے کے بعد تاریخ فلسفہ ایک ایسے مفکر کی طرف رجوع ہوتی ہے جس نے ان سے نئی قسم کے فلسفیانہ نتائج اخذ کئے، کچھ ان کی تکمیل کی اور کچھ ان پر روبرو طرح کی اور آخر کار ایسے نتیجے پر پہنچا اور ایک ایسا انداز تفکر اختیار کیا جو عام شعور سے بہت دور ہے اور ہمیشہ دور رہیگا۔ جورج بارکلی کا شمار تاریخ فلسفہ کے ہنایت نازک خیال اور روشن فکر لوگوں میں ہے اور اس کے فلسفہ میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ اس نے علمی تصورات مجردہ اور تخیلات و مفروضات کے مقابلے میں بلا واسطہ علمی شعور کی حمایت کا بیڑا اٹھایا لیکن اس حمایت میں وہ ایسے نتائج پر جا پہنچا جو اس علمی شعور سے بوجہ بشریت پر تہمت اور انسان کا علمی شعور اس کے مستبعدات سے بے حد برا ٹیکھتا ہوا۔



دوسری حیثیتوں سے بھی بارکلی کے انداز تفکر میں ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو بظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ نکتہ رس انتقادیت اور طفلانہ ایمان ذوق تحقیق اور جوش تبلیغ دینی کبھی اس عجیب طریقے سے ایک شخصیت میں اس طرح متحد نہیں ہوئے جس طرح کہ وہ بارکلی کی ذات میں جمع ہو گئے۔

جورج بارکلی ۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء کو گلگنی میں بمقام ڈائی سرٹ (Dysert)

پیدا ہوا وہ ایک انگریزی خاندان سے تھا، جو معلوم ہوتا ہے کہ عود شاہی کے بعد ہی انگریز چلا آیا، اور یہ خاندان اسی نام کے مشہور امرائی خاندان کی ایک شاخ تھی۔ کہتے ہیں کہ سوفٹ Swift نے جو جورج بارکلی کا دوست تھا ان الفاظ میں ارل آف بارکلی سے اس کا تعارف کرایا "جناب من یہ آپ ہی کے خاندان کا ایک نوجوان ہے اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ اس کے لئے آپ کا رشتہ دار ہونا اتنا قابل فخر نہیں جتنا کہ خود آپ کے لئے اس کے اقربا میں سے شمار ہونا" اتنی بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ بارکلی بچپن ہی سے نہایت ذہین اور ہونہار تھا۔ اس کی تعلیم ڈبلن میں ہوئی جہاں اس زمانے میں بویل Beyle نیوٹن اور لوک کی تصانیف یونیورسٹی کے نصاب میں داخل تھیں۔ اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اوائل شباب ہی میں اس کے ذہن میں صورت پذیر ہو گئے تھے ان سالوں کی ڈائری سے جسے فریزر Fraser نے بارکلی کی سوانح عمری میں چھاپا ہے اس کے خیالات کے ارتقا کی مسلسل اور متوالی منزلیں ہمارے سامنے آ جاتی ہیں۔

Life and letters of George Berkeley Oxford 1871. ابتدا ہی سے

اس کو یقین ہو گیا تھا کہ اگر سائنس اور فلسفے کو بے معنی تصورات مجرہ اور مبہم الفاظ سے آزاد کر دیا جائے تو علم اور ایمان کا تمام جھگڑا رفع ہو جائے اس نے یہ کوشش کی کہ لوگوں کو بلا واسطہ تجربہ اور وجدان کی طرف واپس لے آئے اور اس میں ساعی ہوا کہ نہ صرف مدرسیت کے باقیات سے دامن چھڑایا جائے بلکہ ان نظریات سے بھی نجات حاصل کی جائے جنہوں نے قدیم اعتقادات کی جگہ لے لی ہے۔ اس کا مرکز خیال یہ ہے



کہ ثابت کیا جائے کہ صحیح معنوں میں مجرّد تصورات کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے شاندار انکشافات اور اس کا ذاتی نظریہ حیات اس خیال سے تعلق رکھتا ہے۔

بارکلی کی پہلی تصنیف 'جدید نظریہ بصورت' New Theory of Vision ہے جو سائنس میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادراک مکان میں بصارت اور لمس دونوں شریک ہیں اور مکان فی نفسہ خالی ایک مجرّد تصور ہے جس کا ہمیں کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ اس کے سال مابعد میں اس کی خاص تصنیف Principles of Knowledge اصول علم شائع ہوئی جس میں اس نے پہلے تجربہ کے قدیم نظریہ پر تنقید کی ہے اور اس کے بعد یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مادے کا تصور ایک ناجائز تجربہ ہے اور براہ راست حزنہ ہمارے ادراکات حسیہ ہمارے علم کا ماحض ہوتے ہیں یہ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ اس نے کس طرح اس مقام سے اپنے مذہبی خیالات کی طرف عبور کیا اس تصنیف کے شائع ہونے کے چند سال بعد وہ لندن گیا جہاں علی مقلوب سے اس کی میل ملاقات رہی ٹیل Steel کے پرچے The Gaurdian میں ایک آرٹیکل لکھ کر اس نے آزاد خیالوں سے جنگ چھیڑ دی۔ اس کی اس بحث میں کسی قدیم دیکھیں اور سادہ لوحی پائی جاتی ہے۔ وہ اس پر حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ فوق الفطرت سعادت کا بدل لذت جو اس میں حاصل کرنے کی بجائے اکثر آزاد خیال لوگ کیوں خلوت گزینی اور کتب بینی میں عمر بسر کرتے ہیں اسی مضمون میں ایک اور جگہ بارکلی کہتا ہے کہ اگر مجھے بقائے روح پر ایمان نہ ہو تو میں بجائے انسان کے صدف ہونے کو زیادہ ترجیح دوں یہ خیال مذکورہ صدر جملے سے متناقض ہے جب تک کہ یہ نہ فرض کریں کہ صدف کو کوئی خاص لذت جو اس میں حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آزاد خیال لوگ کھلم کھلا کہتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کی نسبت ان کے لئے نیکی کرنے کی وجہ کم ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ لوجہ اور ہکا دے کے لمحوں میں خود نیکی کی خوبی کا



احساس کافی ضمانت خیر ہے، ان کو جذبات کی قوت کا پورا علم نہیں اپنے فلسفیانہ تصورات کی ایک عام فہم تشریح کو مکالمات کی صورت میں شائع کرنے کے بعد ڈیلاس اور فیلوئوس کے مابین مکالمات ۱۳ (۱۸۰۳ء) وہ کئی سال تک فرانس اور اطالیہ میں سفر کرتا رہا اس کے روزنامے سفر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت تاریخ اور اجتماعی حالات کے لئے یکساں توجہ دیتا اور ملتہ رس بصیرت رکھتا ہے۔ واپسی پر وہ آئرلینڈ میں ایک مذہبی ہمد پر مامور ہو گیا لیکن زیادہ عرصے تک اس پر قائم رہنا اس نے گوارا نہ کیا وہ اپنی ان تجاویز کے تحقق سے ناامید ہو گیا کہ لوگ ان کو یورپ کی قدیم سادگی فکر و حیات کی طرف واپس لا کر فطری زندگی کی سمت راغب کرے یہ اس کا خیال یہ تھا کہ یورپ اپنی تہذیب میں عمر رسیدہ ہو کر ضعیف و ناتوان ہو گیا ہے جس کو قیافوس کے ہار تازہ دم ملک میں جس نے اپنی قوتیں ابھی صرف نہیں کیں وہ ایمان اور علم و فن کے ہمد زین کے خواب دیکھتا تھا اس کے ساتھ اس کو یہ بھی شوق تھا کہ کافروں میں عیسائیت کی اشاعت کی جائے اور اصلی فطرت کے نظارے بھی اس کے لئے بہت دلکش تھے اس نے ان خیالات کو ایک نظم میں ادا کیا جس کا عنوان ہے 'On

a plan for Transplanting of the Arts and Sciences to America'

علوم و فنون کو امریکہ میں منتقل کرنے کی تجویز، اس نے یہ تجویز کی کہ امریکہ میں مسلمان تیار کرنے کے لئے بارہوڈا کے جزیروں میں ایک کالج قائم کیا جائے جب طویل اور مسلسل کوششوں کے بعد اس نے وعدہ حاصل کر لیا کہ سلطنت اس کاہن میں اس کی مدد کرے گی تو اس نے جزیرہ رہوڈ Rhode میں سکونت اختیار کر لی تاکہ اس کالج کے قیام کا بندوبست کرے لیکن سلطنت نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا اور امریکہ میں تین سال تک قیام کرنے کے بعد اس کو سلاطین واپس آنا پڑا اس مایوسی کا صدمہ عمر بھر اس کے دل پر رہا اور زندگی کا منظر اس کے لئے پہلے کی طرح خوشگوار نہ رہا۔ ۱۸۰۳ء میں اس نے ایسٹون ایک مکالمہ لکھ کر آڈوخیالوں کے خلاف پھر مجاہدہ شروع کیا



اور اپنے فلسفیانہ خیالات کو واضح اور عام فہم صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جزیرہ رچوڈ کے خوبصورت مناظر فطرت کی یاد اس مکالمے کے اندر موجود ہے۔ اس تصنیف میں مذہب فطرت اور مذہب وحی دونوں کو حقیقی طور پر سمجھنے میں جو مشکلات ہیں ان کے متعلق اس نے ویسے ہی خیالات نکالے ہیں۔ اظہار کیا جسے کہ اس کے دوست بلر نے چند سال بعد اپنی کتاب 'مائلٹ' میں بیان کیے اس نے دو مختلف قسموں کے آزاد خیالوں پر حملہ کیا ایک مانڈول کی قسم کے دوسرے شافٹسبری کی قسم کے۔ اور جب کبھی وہ یہ حمایت کرتا ہے کہ یہ دو قسم کے آزاد خیال خود آپس میں کس قدر اختلاف رکھتے ہیں تو نہایت عقیدانہ مسرت کا اظہار کرتا ہے۔ مانڈول کی قسم کے آزاد خیالوں کے نزدیک فوق الفطرت مذہب کے سہارے سے بغیر مذہب فطرت ناکمل رہ جاتا ہے، بارکلی کے مکالمات آج بھی پڑھنے والے کے لئے دلچسپ ہیں ایک تو ان فلسفیانہ اور دینیاتی مسائل کی وجہ سے جن پر ان میں بحث کی گئی ہے اور دوسرے اپنے حین بیان کی وجہ سے اور اس امر کے ثبوت کے باعث کہ ایسے مطالب کو مکالمے کی صورت میں ادا کرنے میں کیسی نمایاں کامیابی حاصل ہو سکتی ہے۔ یسٹ کے ہیں وہ جنوبی آئرلینڈ میں کلونین کا اسقف ہو گیا تھا اس حیثیت میں اس نے اپنے محافظ ارواح ہمدرد و خلاق اور محب وطن ہونے کا ثبوت دیا۔ نہ صرف یسٹ بلکہ کاٹولیک لوگ بھی اس سے محبت کرتے اور اسکی عزت کرتے تھے اور اس کے علاقے میں ہرچہ میں سے پانچ شخص اس فرتے کے تھے۔ اس نے اس سے بڑے کوشش کی کہ کاٹولیکوں کو بھی یونیورسٹی میں شریک ہونے کی اجازت دی جائے اپنی کتاب (Querist) 'مستفسر' میں اس نے بہت سے اجتماعی اور مفید وطن مسائل پر بحث کی ہے اس کی دلچسپیوں میں طب بھی داخل تھی اس کو یقین تھا کہ باوجود مختلف بیماریوں کے لئے ایک اکسیر محرب ہے اور اپنی آخری کتاب 'سائرس' (Siris, 1744) میں اس نے بالتفصیل اپنے اس نسخے کو سمجھانے کی کوشش کی ہے یہ تصنیف اسلئے



بھی قابل توجہ ہے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں اس کے فکر کا رخ تصوف اور فلاطونیت کی طرف پھر گیا ہے اس کی آخری تصنیفیں مجسمہ اور زلز لے ہیں۔ اس نفسی اور تصوری حکیم کے لئے دنیا کی کوئی چیز ناقابل توجہ یا محیب نہیں تھی اپنے عمر کے آخری سال اس نے آکسفورڈ میں بسر کئے جہاں اس نے سترہ سالین وفات پائی۔

بارکلی نے اپنے فلسفے میں جو مقصد پیش نظر رکھا اس کے لحاظ سے تاریخ فکر میں اس کا مقام لائبنٹز کے بہت مماثل ہے دونوں نے یہ کوشش کی کہ فطرت کے فالتھن میکائی نظریہ کا انکار کئے بغیر فکر کو اس سے ماوراء بے جایں ان دونوں نے اپنی تحقیق یہاں سے شروع کی کہ ڈیکارٹ یا انتوزا اور نیوٹن اور بڑی حد تک لوک نے بھی جن تصورات کو حقائق سمجھ کر اس کے فکر بنایا ان کی صحت کا امتحان کیا جائے۔ یہ دونوں طبیعیات اور فلسفے کے نظام کا ثنات کو حقیقت ذات نہیں بلکہ ایک مظہر خیال کرتے تھے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ لائبنٹز نے زیادہ تر محدود مفنی طریقے سے میکائنت کو شکست دی پہلے حرکت کو قوت میں تحلیل کر دیا اور پھر قوت کو موندات کی نفسی تحریک کے مرادف قرار دیا جو ان کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جانے کی محرک ہوتی ہے۔ اس کے مقابل میں بارکلی نے نفسی طریقہ اختیار کیا اور ادروئے نفسیات یہ بتانے کی کوشش کی کہ ہمارے تصورات مکان و مادہ جن پر تمام ریاضیاتی طبیعیاتی کائنات کا مدار ہے کس طرح پیدا ہوئے ہیں۔ بارکلی نے مآخذ تصورات کے متعلق لوک کی تحقیقات کو جاری رکھا اور اس مسئلے پر غور کیا کہ آیا ہمیں اس حقیقت سے ماوراء ابھی کوئی حکم ہو سکتا ہے جو ہمارے تصورات اور ادراکات میں منکشف ہوتی ہے وہ اس تحقیق سے بے دھڑک منطقی نتائج اخذ کرتا ہے شاید وہ اپنی صداقت کی محبت کے باوجود احمی جرات نہ کرتا اگر اس کے پاس ہر وقت اس کا مذہبی ایمان موجود نہ ہوتا جس کی وجہ سے وہ ہر ایسی چیز جسے فلسفیانہ تنقید تباہ کر دے دوبارہ قائم کر سکتا تھا۔



مکان مطلق اور مادہ مطلق کے انکار کی وجہ سے جس کی طرف اس کا فلسفیانہ استدلال اسے لے گیا اس نے اپنے آپ کو خدا کے قریب نہ محسوس کیا اور اس کو خدا کے ساتھ براہ راست توحید کا احساس ہوا اس کا گرم اور فطری مذہبی ذوق خدا کو ایک خارجی صانع اور مگر مادی ساز کی طرح قیاس کرنے پر راجح رہا جو اس طرح لوگ فیوٹن اور اس زمانے کے بہت سے فقیہ اور آذانیال لوگ اس کو تصور کرتے تھے لیکن باوجود اس کے اس کی اہمیت ایک مذہبی مفکر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک نفسیاتی اور اقتصادی فلسفی کی حیثیت سے ہے۔ ہم یہاں اس کے ساتھ صرف اس دروازے تک جائینگے جہاں سے وہ دنیاویات میں داخل ہو جاتا ہے وہ خود اپنے فلسفے کو ایک جہاد سمجھتا تھا جس کا مقصد ارض موعودہ کو دوبارہ فتح کرنا ہے اور جو مجاہدوں کا حال ہوا تھا وہی اس کا بھی ہوا۔ اس کی اس کوشش سے جو مقصد اس نے اپنے پیش نظر رکھا تھا وہ تو پورا نہ ہوا لیکن اور اعراض مقاصد پورے ہو گئے جو اس کے مطلع نظر نہیں تھے۔

### مکان و تصورات مجرہ

اپنے نظریہ رویت میں جو تاریخ نفسیات کے نہایت شاندار کارناموں میں سے ہے ہارکلی اور ایک مکان کی نفسیاتی کیفیت کی تحقیق کرتا ہے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ فاصلہ اور حجم شروع سے براہ راست مجزک نہیں ہوتے۔ فاصلے اور حجم کا ادراک دو قسم کے احساسات کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ بصارت کے احساسات اور وہ احساسات جو حرکت اور آنکھوں پر زور ڈالنے سے پیدا ہوتے ہیں، مگر فاصلے کا ادراک پیدا کرتے ہیں۔ ہارکلی جنہیں احساسات کس کہتا ہے جدید نفسیات میں وہ احساسات حرکت کہلاتے ہیں ان کے ساتھ ان احساسات کی یاد مزوج ہو جاتی ہے جو کبھی اشیاء کے براہ راست ادراک سے ہمیں حاصل ہوئے تھے۔ بصارت نے احساس کے ساتھ ملاست کا تصور اس قدر حل مل



جاتا ہے کہ بعد ازاں میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم براہ راست اشیاء کا فاصلہ اور اس کا حجم دیکھ رہے ہیں احساس رویت کا عمل مفہوم یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم یہ پیشگوئی کر سکتے ہیں کہ اگر ہم شے مرئی کے بالکل قریب ہوں تو ہمیں کس قسم کے لمس کے احساسات حاصل ہوں گے۔ لیکن ان دو قسم کے احساسات کا امتزاج عمل اور تجربے پر منحصر ہے۔ جس طرح اپنے تجربے کی بنا پر ہم کسی شخص کے جسم پر شرم یا غم نظر آتا ہے اسی طرح ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں فاصلہ اور حجم بھی نظر آتا ہے غائبہ بصارت اور حاشیہ لمس کے درمیان کوئی بات مشترک نہیں صرف حادث ہے ان کے اندر امتزاج اور اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور ان سے ایک مرکب نتیجہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس نتیجے یعنی ادراک مکان کے مقابلے میں ہمارے پاس کوئی احساس بسیط نہیں۔ مکان کا تصور دو مختلف مائشوں کے ہیا کر وہ تصور اس کے بکثرت نفسی اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ فی نفسہ وہ کوئی موجود حقیقت نہیں اور محض لفظ ہی لفظ ہے مذکورہ صدر تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ بار کلمے لوک کے اس تقاضے کو کہ تصورات کی صحت کو جانچنے کے لئے ان کے ماحول کا امتحان کیا جائے، کس شدت کے ساتھ پورا کرتا ہے۔ اس کے بعد مکان ہمارے لئے تمام خواہ اس سے بالاتر کوئی کلی اور ناقابل فہم حقیقت نہیں رہتا اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا ماحول محض ایک اعلیٰ اختلاف ہے ہمارا علم اس کے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بار کلمے اس کی نسبت یہ بھی کہتا ہے کہ یہ علامات کی ایک ایسی زبان ہے جس کی تعلیم میں اختلاف کے ذریعے سے دی جاتی ہے۔

اپنی کتاب اصول علم کی تہید میں، مجرد تصورات کی بحث میں اس کا روئے سخن لوک کی طرف ہے جو قدیم نظر پر تجرید کا آخری مقتدر نمائندہ ہے اس قدیم نظریہ کے مطابق ہمارے نفس میں تجرید کا ایک ملک ہے جو متعدد اشیاء کے مشترک صفات کو الگ کر کے تصورات قائم کر سکتا ہے مثلاً سبز سرخ اور زرد اشیاء سے ہم رنگ کے ایک تصور کلی کی تجرید کر سکتے ہیں۔



بار کئے کو اس سے انکار نہیں کہ ہمارے شعور میں ایسے تصورات موجود ہیں اس کے  
مزدہ یک ہم ایک تصور کو اس طرح تقسیم کر سکتے ہیں کہ پہلے اس کے ایک جزو  
کا خیال کریں اور اس وقت اس کے دوسرے اجزا کا خیال نہ کریں لیکن ہم  
کوئی ایسے نئے تصورات قائم نہیں کر سکتے جن کا موضوع کئی ایک صفات کا  
کوئی مشترک عنصر ہو اس مشترک عنصر کو بیان کرنے کے لئے ہم الفاظ و وضع  
کر رہتے ہیں لیکن ان کا کوئی مخصوص تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہوتا۔ بار کئے  
اس کا منکر نہیں کہ ہم ایسے عام تصورات قائم کر سکتے ہیں جو ایک گروہ منظم  
کو تعبیر کریں لیکن یہ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ ہم ایک تصور شے کو اس  
قسم کی تمام اشیاء کے تصورات کا ناٹندہ قرار دے لیتے ہیں۔ ہم مجرہ تصورات  
کے ذریعے سے نہیں سوچتے ہمارا تفکر مثالوں پر مشتمل ہوتا ہے۔  
بار کئے نے اس تحقیق میں نفسیات کی ایک قابل قدر خدمت کی ہے  
ہم اس کو نفسیات کے سپرد کر دیئے ہیں کہ اس کے تصورات مجرہ کے نظریہ  
میں کیا نقص باقی ہے اور ان فلسفیانہ نتائج پر غور کرتے ہیں جن کو وہ اپنے  
نفسیاتی تحقیقات سے اخذ کرتا ہے۔

### نتائج متعلق بہ نظریہ علم

بار کئے اپنی کتاب اصول علم میں کہتا ہے کہ انسان جس باطنی کے  
معروضات کو مذاکر نہ ہونے پر موجود نہیں سمجھتا لیکن جس خارجی کے معروضات  
کو مذاکر ہونے اور مذاکر ہونے والوں حالتوں میں موجود سمجھتا ہے۔  
یہ معروضات ناقابل ثبوت اور غیر متحمل ہے۔ معروضات علم کا وجود جیسا کہ ان  
کی ماہیت کا تقاضا ہے، صرف معلوم ہونے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کا  
اور ایک ہی ان کی حقیقت اور وجود ہے۔ اگر غور کریں تو اس خیال کی تہ  
میں سچی وہی نظریہ تجرید ہے کیا یہ ایک زبردست تجرید نہیں ہے کہ کسی  
شے کو اس کے تمام معلومہ اعراف سے الگ بھی ایک وجود تصور کیا جائے؟



یہ عمل تجرید ہمارے تمام محسوسات کے متعلق ہونا چاہئے بعض مفکرین کہتے ہیں کہ صرف صفات ثانویہ یعنی ذائقہ اور رنگ و بو وغیرہ سے تجرید کرنی چاہئے بعض اور صفات اولیہ یعنی امتداد اور محسوس پن وغیرہ سے ہم تجرید نہیں کر سکتے۔ مادے سے یہ لوگ ایک ایسا وجود مراویتے ہیں جس میں صرف صفات اولیہ یعنی امتداد شکل اور حرکت وغیرہ پاسے جاتے ہیں یہ لوگ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ صفات اولیہ صفات ثانویہ کے بغیر مدبرک نہیں ہو سکتے اور دونوں ہم کے صفات ہمارے لئے صرف محسوسات ہو کر موجود ہوتے ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ امتداد کا وجود شعور سے خارج میں بھی ہو سکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ موجود فی الخارج امتداد حاشیہ بصر کا پیش کردہ امتداد ہے یا حاشیہ لمس کا۔ شاید یہ دونوں کا مشترک امتداد ہو لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ امتداد کا تصور صرف اختلاف سے پیدا ہوتا ہے کوئی امتداد اور متحرک شے ایسی نہیں ہو سکتی جو نہ بڑی ہو نہ چھوٹی نہ دور ہو نہ نزدیک ہو نہ تیزی سے حرکت کرے نہ آہستہ۔ اگر شعور سے خارج میں ثابت متشکل اور متحرک جو اہر پاسے بھی جائیں تو ہم کو ان کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔ جو چیز حواس سے محسوس نہیں ہو سکتی حواس اس کی تصدیق کیسے کر سکتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس طرح تو اصلی اور تخیلی اشیاء میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا تو بار کلمے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ میں اصلی فطرت کا منکر نہیں ہوں میں تو صرف مجرد مادے کا منکر ہوں میں چہرہ دیکھی اور سنی محسوس اور مدبرک شے کو اصلی سمجھتا ہوں لیکن میں اس مادے کا قائل نہیں جو ایک مجہول شے ہے جس کو حقیقت میں شے بھی نہیں کہہ سکتے جس کے کوئی حسی صفات نہیں اور جو ہر قسم کے احساس و ادراک سے ماوراء ہے حقیقت اور تخیل کے فرق کا مدار حسی اور ادراک اور حافظہ یا تصور کے فرق و امتیاز پر مبنی ہے۔ حسی اربتسامات کا اثر ہم پر زیادہ قوی اور واضح ہوتا ہے اور وہ ایسے مقین تسلسل میں واقع ہوتے ہیں جن پر ہمارا کوئی تصرف نہیں ہوتا اور جس کو ہم روک یا بدل نہیں سکتے مزید براں ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ ہم ان کو پیدا نہیں



کہ ہے۔ بار کئے کہتا ہے کہ میرا تصور وجود کا مدار اسی حقیقت پر ہے اگر کوئی شخص حقیقت کا کوئی اور معیار پیش کر سکتا ہے تو کرے۔ مادے کے سقوط سے طبیعیات کی صحت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا کیونکہ طبیعیات کا صرف یہ کام ہے کہ ایک منظر کی دوسرے مظاہر سے توجیہ کرے یعنی ایک واقعہ کی ایسی غلتوں سے توجیہ کرے جو خود قابل اور اک ہیں اور کسی پر اسرار جو ہر کو ان کا سبب قرار نہ دے۔ مظاہر کی توجیہ کرنا اس بات کو واضح کرنا ہے کہ ان حالات میں ہیں ایسے ایسے احساسات حاصل ہوں گے۔ طبیعیات ہمارے محسوسات کے مابین اور باقاعدہ ربط کو واضح کرتی ہے تاکہ ہم ایک احساس کو دوسرے احساس کی علامت کے طور پر سمجھ سکیں اس طرح سے ہم موجودہ احساسات سے آگے اور پیچھے کی طرف استدلال کر سکتے ہیں جن مظاہر تک ہماری رسائی ہے ان کو بغور مطالعہ کرنے سے ہم کو فطرت کے کلی قوانین یا مظاہر حرکت کے خاص قاعدے معلوم ہو جاتے ہیں۔ طبیعیات کو نہ وقت سے بحث ہے اور نہ مادے سے اس کا تعلق محض مظاہر سے ہے۔ ربط مظاہر کے لئے کسی قانون کا ثبوت اور اس قانون سے اخذ کردہ ہر نتیجے کا مدار آخر کار اس مفروضے پر ہے کہ حقائق مظاہر ہمیشہ یکساں طور پر اور قواعد کلیہ کے مطابق عمل کرتا ہے لیکن بار کئے کے نزدیک یہ مفروضہ یقیناً قابل ثبوت نہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن مظاہر اور محسوسات کو میں پیدا نہیں کرتا ان کا ماخذ کیا ہے۔ بار کئے کے نزدیک صرف مظاہر کے باہمی ربط کے متعلق قانون تعلیل قابل ثبوت نہیں لیکن ہمارے انفعالی محسوسات کے ماخذ کی بحث میں وہ اس قانون کی صحت سے انکار نہیں کرتا جب ہم متغیر ہوتے ہیں تو لازمی ہے کہ اس وقت کوئی اور وجود فاعل ہو۔ ہمارے پاس فعلیت کی صرف ایک ہی مثال ہے اور وہ تصورات کو قائم کرنے اور ان میں رد و بدل کرنے کا حکم ہے بار کئے کہتا ہے کہ اسی قابلیت سے ہماری اصلی فطرت کا انکشاف ہوتا ہے۔ روح کی ماہیت ارادہ ہے تمام باطنی فعلیت جس میں عقل بھی داخل ہے اس کے نزدیک ارادہ ہے۔ ہر وہ شے جو میرے



فکر کا معروض ہے ایک تصور ہے لیکن خود فکر کی فعلیت یا سوچنا کوئی تصور نہیں یہ ایک فعل یا ایک ارادہ ہے اور تصور اس کا اثر ہے۔ اس کا جو ہر اثر رکھتا ہو نا نہیں بلکہ ادراک کرنا ہے ارادہ ہی فعلیت میں ایک واحد صورت ہے جس کا ہمیں علم ہے۔ ارادہ یعنی جو ہر نفس کے علم کے متعلق بار کلمے کے خیالات ہر جگہ متوافق نہیں لیکن اتنی بات کا اس کو یقین ہے کہ ہماری اپنی فطرت فاعلہ کا علم کوئی تصور نہیں کیونکہ تمام تصورات منفعل ہوتے ہیں ہمیں اپنی ذات کا کوئی تصور نہیں بلکہ وجدان ہے لیکن اصول میں وہ ایک جگہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہم کو نفس فاعلہ کا علم اس کے اثرات یعنی تصورات سے حاصل ہوتا ہے ایک دوسری جگہ مکالمات میں وہ کہتا ہے کہ ہم اپنے نفس اور اس کے تصور اور کا براہ راست علم ہے کیونکہ ان کا ادراک ہمیں تاثر یا فکر سے ہوتا ہے اپنے نفس کا ادراک ہمیں خواہ کسی ذریعے سے ہو مظاهر کا یا خد میں اس کی حاکمات ہی سے تصور ہو سکتا ہے ہم خدا کو اپنے نفس پر قیاس کرتے ہیں مگر صرف اس کے تصور میں ہم اپنی قوتوں کو لامحدود فرض کر کے اس کی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی تصورات ہی میں جو خدا کی طرف سے ملے ہوئے ہیں اور اب ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ سطح اشیا ہمارے ادراک کے فوج بھی موجود ہو سکتی ہیں وہ بالقول امکانات کی حیثیت سے خدا کے اندر موجود رہتی ہیں جو انکی علت مسلسل ہے۔ خدا کی مشیت ہمارے احساسات کے نظام میں منکشف ہوتی ہے اور فطرت کی مقصدیت اس کی ربوبیت کی ظہور ہے۔ فطرت کے جو ہر کو خدا سے الگ سمجھنا ایک کافرانہ توہم ہے عام خیال یہ ہے کہ خدا پہلے مادے کو پیدا کرتا ہے اور پھر مادہ ہم پر عمل کرتا ہے لیکن درمیان میں اس واسطے کی کیا ضرورت ہے خدا ہم میں براہ راست کیوں احساسات پیدا نہیں کر سکتا۔ ہم جناد یا وہ خور کریں گے انہی ہی حقیقت ہم پر واضح ہوتی جا رہی کہ خدا کا تعلق ہم سے براہ راست ہے درمیان میں ثانوی علتوں کا فرض کرنا غیر ضروری ہے جسے ہماری زندگی حرکت اور ہستی سب خدا کے اندر ہے بار کلمے کہتا ہے کہ مجھ کو سپا شنودا سے زیادہ اس انداز بیان کا حق حاصل ہے۔ سائرس (Siris) کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تصوف اور وحدت وجود مذہب کے



آخری سالوں میں اس پر طاری ہوتا گیا لیکن اس کے افکار نے اس سمت میں آخریں جو صورتیں اختیار کیں ان کو ہم یہاں بیان نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم یہاں صرف ایک بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تجربی فلسفے سے عقلی فلسفے کی طرف عبور کرتے ہوئے ہارکلیے اور لائبنٹز کے افکار میں یہ مماثلت پائی جاتی ہے کہ دونوں مکمل کے اصول کو استعمال کرتے ہیں جو تمام مابعد الطبیعیاتی تصورات کا اصول ہے۔

یہ ہارکلیے کی خاص خوبی ہے کہ بعض مستبعد نتائج پر پہنچنے کے باوجود وہ برابر یہ سوال کرتا رہا کہ ہم کو اس کا کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اشیاء ہمارے اور اکات اور تصورات سے زائد بھی کچھ ہیں۔ براہ راست تو ہم صرف اپنے شعور سے آگاہ ہیں ہم کو یہ کیا حق حاصل ہے کہ اس بلا واسطہ شعور سے باہر اشیاء کے وجود کے بھی قائل ہوں جو ہمارے شعور سے خارج رہتی ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ہارکلیے نے اس سوال کا جو خود جواب دیا ہے اس کی روش سے وہ حقیقت موجودہ کو محض احساسات کا ایک سلسلہ ہی قرار نہیں دیتا۔ اول تو وہ احساسات اور نفس میں فرق کرتا ہے احساسات کی ماہیت محض مرکب ہونا ہے لیکن نفس کی ماہیت اور اک کرنا یعنی ایک قسم کی فعلیت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ قانون تعلیل کو تسلیم کرتا ہے اور مسئلہ دیرینہ بحث کے حل میں اس کو استعمال کرتا ہے۔ عام خیال اور عام فلسفے میں بھی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے احساسات کی علت ان احساسات کے مماثل ہوگی لیکن ہارکلیے کا اصل اصول یہ ہے کہ ہماری انفعالی حالتوں کی علت ہمارے نفس یعنی ہماری اصل قائل کے مماثل متصور ہونی چاہئے۔ ہارکلیے تصور ہی ہے لیکن نفسی تصوریات کا قائل نہیں۔ اس کی تصوریات فوراً دنیا کی صورتیں اختیار کر لیتی ہے جب وہ فلسفیانہ استدلال میں مصروف ہوتا ہے تو اس کے دنیا کی خیالات ایک طرف متنازعہ نظر آتے ہیں اور جہاں دیکھا کہ بحث الجھ گئی ہے اور کوئی حل سمجھ میں نہیں آتا وہیں وہ آگے بڑھ کر مشکل کو حل کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اسی عجلت کی وجہ سے اس کا استدلال اور اس



کی تحقیق بہت جلد تک جاتی ہے وہ ان دینیاتی تصورات کو بے تنقید تسلیم کر لیتا ہے اس طرح ہے وہ تمام کائنات کو انسان پر قیاس کرتا ہے۔ فطرتِ سر کی یکسانیت کا مدار مشیتِ الہی کی یکسانیت پر ہے جو مظاہر میں ربط قائم دیتی ہے اور مظاہرِ خدا کی منتخب کردہ محض علامات کا مجموعہ ہیں اس نے اصولِ تطہیل پر بھی کوئی دقیق بحث نہیں کی حالانکہ اس مسئلہ کے حل کا تمام دار و مدار اسی پر ہے۔ بارگاہی سے فوراً بعد آنے والے فلسفی نے اس کی طرف توجہ کی اور اس کی مخالفت کرنے کے باوجود اس کے کام کو جاری رکھا جیسے کہ خود بارگاہی نے اپنے پیشرو لوگ کے ساتھ کیا تھا۔



## پانچم

ڈیوڈ ہیوم

سوانح حیات اور خصوصیات

فکر انسانی کے ارتقا کی تاریخ میں انگریزی فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کے تجربی طریقے میں نہ صرف تحلیلی فلسفیوں کی مکمل تعمیرات فکر بلکہ جزئی علوم اور عام تصور کا عنایت کے بغیر شعوری اور امتحان ناکردہ مفروضات پر بھی غور کیا گیا ہے۔ لاک نے یہ کوشش کی کہ ہمارے عام تصورات کے مآخذ کی صحیح توجیہ کرے اور بار کلف نے یہ بتایا کہ اگر ہم اس قسم سے توجیہ کی کوشش کریں تو مکان اور ادوی دنیا کے تصورات میں ایک بہت بڑا مسئلہ مضمر نظر آتا ہے۔ علم کے اس تنقیدی امتحان کا کمال اٹھارہویں صدی کے انگریزی فلاسفہ میں ڈیوڈ ہیوم کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ان دو تصورات پر تنقیدی نگاہ ڈالی جو تمام پہلے فلسفے کی بنیاد تھیں اور جس پر نہ لاک نے کوئی گہری نظر ڈالی تھی اور نہ بار کلف نے۔ یہ جوہر اور علت کے تصورات ہیں جن پر تمام تحلیلی سائنس کا اور عام فہم تعمیرات فکر کا دارومدار ہے۔ لائبنٹز کا عظیم نظام تناسب کائنات نیوٹن کی میکانیٹ اور عاظم ایشاکا یہ عام تصور کہ



وہ مخصوص قوانین کے ماتحت ہیں ان سب کا انحصار تعلیل اور اصول دلیل مکتفی پر ہے۔ ان سب نظامات میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وجود کی تعمیر عقلیت پر ہے اور ہستی معقول سے کم و بیش شعوری طور پر ان سب فلسفوں میں یہ مفروضہ پایا جاتا ہے کہ ہستی کے اندر ایک ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو ہماری عقل کے مطابق ہے۔ ہیوم نے اسی مفروضے پر تنقیدی نگاہ ڈالی یہاں تک کہ جس نے اس کا گہرا مطالعہ کیا ان قوتوں کی نہ تک پہنچنے کی کوشش کی جن سے ہمارا خارجی اور باطنی علم صورت پذیر ہوتا ہے۔ یہ تحقیق ان گہرائیوں تک پہنچتی ہے جہاں تک عقلی فلسفہ مخصوص تحقیقات اور عقل عامہ بھی نہیں پہنچتی۔ ہیوم کو خود اس کا احساس تھا اور اس نے اپنے خاص امدادیں اس کو بیان بھی کیا ہے۔ ایک مفکر جو مستقل مزاجی سے علم کی ان گہرائیوں تک پہنچنا چاہتا ہے وہ کس قدر تہنائی اور اضطراب محسوس کرتا ہے اور اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ خالص نظری ذرا دیر نگاہ اور جلی علی اور عام نظریہ کائنات میں کتنا اختلاف ہے۔ اس نے خود اس امر کا اقرار کیا ہے کہ محض اپنی بیدار مغزی اور جذبات عقلیت کی وجہ سے اور اس امید کے سہارے پر کہ اس میں کامیاب ہو جائے گا اس کو بڑی شہرت حاصل ہوگی وہ اس کام کی تکمیل میں ثابت قدم رہ سکا۔

عقل سرگرمی اور حوصلہ مندی کے ساتھ ہیوم کی سیرت میں یہ بات بھی پائی جاتی تھی کہ وہ نہایت دیک فطرت فیاض اور متحمل مزاج شخص تھا۔ دوسروں کی کمزوریوں اور تعصبات کو رواداری کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اس کی طبیعت میں ایسا سکون و اطمینان پایا جاتا تھا کہ علمی اور ادبی مناظرات سے وہ بالکل مضطرب نہیں ہوتا تھا۔ ۱۷۶۵ء اپریل ۱۷ء کو اس کا تینٹھ برسے جنوب میں نائن ویلس (Nine Wells) کی جاگیر میں ایک زمیندار گھر میں پیدا ہوا۔ یہ اپنے والدین کا دوسرا بیٹا تھا۔ اپنی خود نوشہ سوانح عمری میں وہ کہتا ہے کہ میں اہل عمر ہی سے ادبیات کا بڑا شوقین تھا، تمام عمر یہی جذبہ مجھ پر غالب رہا ہے اور یہی میری لذت کا بڑا سرچشمہ ہے۔ اس کے گھر والوں کی یہ خواہش تھی کہ یہ قانونی وکیل بنے لیکن وہ کہتا ہے کہ مجھ کو علم اور فلسفے کے



سوا اور سب مشاغل سے بچنے لہرت تھی اس کا نصب العین یہ تھا کہ اس کی زندگی تمام پریشانیوں سے پاک ہوتا کہ وہ اپنے علمی تحقیق کے ذوق کو پورا کر سکے اور خاصاً تخت دوستوں کی صحبت سے لطف اٹھا سکے۔ اس کے ساتھ ہی اس کو یہ بھی تمنا تھی کہ علمی کام سے اس کو شہرت اور عزت حاصل ہو۔ آغاز شباب ہی میں اس کو یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کے ذہن میں بعض بالکل اچھوتے افکار پائے جاتے ہیں اور ایک نیا عالم فکر اس پر منکشف ہوا۔ ایک مرتبہ اس کو مایہ خویا ہو گیا جس کی وجہ سے کچھ عرصے تک فلسفیانہ تفکرات اس کے لئے ناممکن ہو گئے۔ عالم تفکر اور روزمرہ کی عملی زندگی میں جو عجیب مخالفت ہے اور جس کا اس نے اپنے بعد کی تصنیف میں ذکر کیا ہے اس سے وہ غالباً بہت پہلے سے آشنا ہو چکا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے یہ بھی ارادہ کیا کہ علمی مشاغل کو چھوڑ کر تجارت شروع کر دے لیکن وہ زیادہ دیر تک اس قسم کی عملی زندگی میں مبتلا نہ رہ سکا۔ اپنی بڑی تصنیف کی تیاری کے زمانے میں اس نے فرانس میں بہت تہنات مقامات اپنے لئے منتخب کئے۔ اس تصنیف کا نام اس نے یہ رکھا "Treatise on Human Nature"

"Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects"

رسالہ جس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تجربی طریق استدلال کو اخلاقی مباحث میں استعمال کیا جائے۔ یہ کتاب ۱۷۳۹ء لندن میں شائع ہوئی اس کے تین حصے ہیں پہلے حصے میں ہم پر بحث کی گئی ہے اور دوسرے میں جذبات پر اور تیسرے میں اس میں اخلاقی برہن کتاب میں ان مختلف مباحث کی تحقیق میں بہت نمایاں ترقی پائی جاتی ہے اور آج بھی اس کا شمار فلسفے کی مستند کتابوں میں صفت اول میں ہوتا ہے لیکن کھاد میں اس نے کوئی اثر پیدا نہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ شروع ہی سے اس کی طرف بہت بے لوثی بڑی تھی خود ہیوم کے الفاظ میں یہ کتاب کو یاد مر وہ ہی پیدا ہوئی اور اس کو اتنی عزت بھی حاصل نہ ہوئی کہ متعصب گروہ میں اس کے متعلق کچھ چرچا ہو گیا ہو۔



کی ادبی تمنا اور جوصلہ بندی کا جس کی وجہ سے اس نے اپنی ذہنی قابلیتوں کی اس زبردست مشادوت کو پیدا پیشی مرد کا قرار دیا اس کی زندگی پر بڑا ہلکا اثر ہوا جو شہرت کہ اس کو اس کتاب سے حاصل نہ ہوئی وہ اس نے اور طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کی اس نے ایک سلسلہ مضامین لکھا جن میں بعض مضمون فلسفے پر تھے اور بعض معاشیات اور سیاسیات پر۔ کچھ عرصے کے لئے اس نے فلسفہ کو بالکل ترک کر دیا اور اپنی پوری توجہ تاریخ کی طرف منتقل کی یہاں تک کہ وہ اپنی جوانی کی اس عظیم الشان تصنیف سے منکر ہو گیا اور اپنے دینیاتی نظموں کے الزامات سے بچنے کے لئے یہ کہنے لگا کہ وہ صرف انھیں فلسفیانہ تعلیمات کا ذمہ دار ہے جو اس نے مضامین میں پیش کی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی بہت سی چھوٹی تصنیفیں بھی ہنایت عمدہ ہیں لیکن اگر وہ اپنی اس شہرت کو جو اس کو بعد میں حاصل ہو گئی اس مردہ تصنیف کے احیا میں صرف کرتا تو اس کی اس عظیم تصنیف کو ان کے مقابلے میں فلسفیانہ مباحث میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوتی لیکن اس خیال سے کہ اس کی وجہ سے وہ کسی مصیبت میں مبتلا نہ ہو جائے اس نے اسے قبول کرنے سے ہی انکار کر دیا۔

خاص کر مسئلہ علم کے متعلق ہیوم کا فلسفہ اس مختصر اور مبہل صورت میں بھی جو اس نے ہنسٹن انسان کی نسبت تحقیق (Enquiry concerning Human understanding 1749) میں پیش کیا ہے، فلسفے کے بعد کے ارتقاء پر اثر انداز ہوا، اگرچہ اس کی خاص تصنیف رسالہ فطرت انسانی میں اس کا مکمل بیان جس نے ہمارے افکار بلکہ ہماری فطرت کے عناصر کے روابط کو توڑ دیا عرصہ دراز تک طاق نسیان پر وہ مہر رہا اس کا ثبوت کہ ہیوم کے اپنی پہلی تصنیف سے منکر ہونے کی وجہ دی تھی جو ہم نے بیان کی ہے اس کے حال ہی میں شائع شدہ خطوط سے ملتا ہے جو اس نے ولیم سٹراہم کو لکھے (Letters of David Hume to William Straham, Oxford 1888.) یہ فرض کرنا ایک غلطی ہے کہ اس کی مسائل کے متعلق ہیوم کے خیالات ہی بدل گئے تھے لیکن اگر وہ نئے نفسیات یہ امر قابل فہم ہے کہ اس نے اپنی ابتدائی تصنیف میں نہیں



پر جتنا زور دیا وہ اس کیفیت کو جاری نہیں رکھ سکا۔ پہلے تو وہ علما کو مد نظر رکھ کر سوچتا رہا اور حقیقت میں ان سے بہتر سوچتا رہا اس لئے بعد اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ بے علموں سے مخاطب ہوا اپنے فلسفیانہ اور معاشیاتی خیالات کو اپنے مضامین میں عام فہم زبان میں بیان کرنے کے بعد وہ تاریخ کی طرف متوجہ ہوا اس نے اپنے ایک دوست کو لکھا ”تم جانتے ہو کہ انگلستان میں علوم کے شہرت کدہ میں تاریخ سے زیادہ کوئی عزت کی جگہ نملی نہیں“ کٹر گروہ کی شدید مخالفت کے بعد اوڈنبرگ میں ایڈوکیٹوں کے کتب خانے کے محافظ کا ہمدہ اس کو مل گیا جس کی وجہ سے تحقیقات کے بہت اعلیٰ درجے کے مواقع اس کو حاصل ہو گئے۔ مضامین سے بھی زیادہ اپنی تاریخ انگلستان کی وجہ سے اس کو شہرت حاصل ہوئی۔ بحیثیت مورخ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے یہ کوشش کی کہ تاریخ محض جنگوں کی داستان نہ ہو بلکہ اجتماعی تعلقات اطلاق ادب اور فنون کی حالت کو اس میں بھی بیان کیا جائے ہیوم کی تاریخی تصانیف والیئر کی مشہور کتاب *Essai Sur les Moers* کے دو سال بعد شائع ہونا شروع ہوئیں۔ اپنے فلسفیانہ افکار میں تو وہ آزاد خیال تھا لیکن تاریخی اشخاص کے متعلق اس کی رائے شاہ پرستی اور ٹوری خیالات سے متاثر تھی۔ مگر اس زمانے میں اس نے فلسفہ کو بالکل ترک نہیں کیا خاص کر اپنی عمر کے آخری حصے میں وہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کرتا رہا جس کے نتائج اس کی کتاب (Natural History of Religion 1757) مذہب کی فطری تاریخ، (Dialogues on Natural Religion) فطری مذہب پر مکالمات، میں صورت پذیر ہوئے۔ موزر الذکر کتاب کو شائع کرنا اس نے مناسب نہ سمجھا اسی لئے وہ پہلی دفعہ اس کی وفات کے کچھ سال بعد شائع ہوئی۔

ہیوم صرف فلسفی اور مورخ ہی نہیں تھا۔ اس نے علمی زندگی میں حصہ لینے کی ضرورت کو بھی محسوس کیا۔ سفارت کے سکرٹری کی حیثیت سے ملازمین اس نے ہالینڈ جرمنی آسٹریا اور اطالی کا سفر کیا بعد ازاں اوڈنبرگ کی کتب خانہ داری کو چھوڑ کر وہ لارڈ ہرٹ فورڈ کا سکرٹری ہو گیا جس کو ملازم



میں نوجو پیرس میں گئے بعد انگریزی سفیر کی حیثیت سے فرانس بھیجا گیا یہ وہ زمانہ تھا کہ ہیوم کو شہریت حاصل ہو چکی تھی دربار میں بھی اور ادبی حلقوں میں بھی اس کی بڑی اوجھلگت ہوتی تھی۔ شاید اپنی سادہ اور بے تکلف و منع نمی وجہ سے وہ لوگوں میں بہت مقبول ہو گیا فرانس میں تین سال رہنے کے بعد جب وہ انگلستان واپس آیا تو اپنے ساتھ روسو Rousseau کو لیتا آیا تاکہ اسے کوئی جائے پناہ مل جائے کیونکہ وہ سوئٹزر لینڈ اور فرانس دونوں ملکوں سے نکال دیا گیا تھا لیکن روسو نے ہیوم کے اس فیاضانہ سلوک کا اسے الشامعہ و ضہ دیا اس کی طرف سے نہایت احمقانہ شبہات اس کے دل میں پیدا ہو گئے اور بہت بری طرح دونوں کے تعلقات منقطع ہو گئے اور روسو فرانس چلا آیا جہاں کہ اب مطلع صاف ہو گیا تھا ایک سال تک نائب وزیر سکریٹری رہ کر ہیوم نے اڈنبرا میں اپنے جہد سے استفادے دیا اور عمر کے باقی ایام چند منتخب دوستوں کی صحبت میں عالمانہ فرصت میں گزارے ایک طویل مرض میں مبتلا رہ کر جس سے اس کی بنیادیں اور سکون قلب میں کوئی فرق نہیں آیا وہ ۲۵ اگست ۱۷۷۸ء کو راسی ملک عدم ہوا

تمام علوم کا جن میں ذہنی علوم بھی داخل ہیں، فطرت انسانی سے ایک خاص رشتہ ہے ہیوم اسی قضیہ سے فہم انسانی کا امتحان شروع کرتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام علم انسانی کی بنیاد فطرت انسانی کے مطالعہ سے دریافت ہو سکتی ہے لیکن یہ مطالعہ تجربی طریقے سے ہونا چاہئے جس سے طبیعیات میں اس قدر کامیابی حاصل ہو چکی ہے اور جس کا اطلاق فطرت انسانی کے مطالعہ پر لیکن لوگ اور شافٹسبری نے شروع کر دیا تھا۔ ہیوم تجربے کی شہادت کی بنا پر یہ اساسی اصول قائم کرتا ہے کہ ہمارے تمام تصورات ارتسامات سے حاصل ہوتے ہیں کوئی تصورات ادلیاتی نہیں ہو سکتے جب ہم کسی تصور کی صحت کو جاننا چاہیں تو سب سے پہلے ہم یہ دریافت کرنا لازمی ہے کہ یہ تصور کس ارتسام کا اثر ہے۔ ہیوم کے نزدیک ان ارتسامات



کے ماخذ کا مسئلہ فہم انسانی کے لئے لائیکل ہے اور وہ اپنے مقصد کے لئے اس کے حل کو ضروری بھی خیال نہیں کرتا۔ اس اساسی قضیے کے ذریعے سے جس کا اطلاق بارہ کھلے نے صرف ممکن اور مادہ کے تصورات پر کیا تھا ہیوم بہت سے اہم تصورات کا امتحان کرتا ہے۔ جو ہر یارین اشیاء کا تصور غیر صحیح ہے کیونکہ اس کے مطابق ہمارے ذہن میں کوئی ارتسام نہیں ہے ہمیں براہ راست صرف جزئی صفات کا ادراک ہوتا ہے جو کم و بیش ایک دوسری سے مربوط ہیں لیکن جو ہر کا ادراک ہمیں نہیں ہوتا۔ زمان و مکان کے ریاضیاتی تصورات تصوریت کے ذریعے سے قائم کئے جاتے ہیں تجربے سے ہمیں زمان و مکان کی مقداروں کی ایک ناقص سی مساوات حال ہوتی ہے ان کی پیمائش کا ہمارے پاس جو پیمانہ بھی ہے وہ ناقص ہے۔ جب تجربہ ہمارے سامنے مشابہت کے مختلف مدارج اور مختلف پیمانوں کے مقابلہ کرتے کے مواقع پیش کرتا ہے تو ہم کمال مساوات اور کمال پیمانہ کا تصور قائم کر لیتے ہیں (کمال خطا مستقیم کا تصور اس کی ایک مثال ہے) اور ایک مرتبہ جب کھیل ایک سمت میں چلنے لگتا ہے تو وہ تجربے کو بھی پیچھے چھوڑ کر بہت دور نکل جاتا ہے۔ چونکہ جیومیٹری کا ایسی ہی تصوری اشیاء سے تعلق ہے اس لئے حقیقی اشیاء پر اس کے اطلاق میں کبھی کمال اتفاق پیدا نہیں ہو سکتا۔ جو ہر اور ریاضیاتی تصورات کی طرح وجود کا تصور بھی کسی خاص ارتسام کی مطابقت میں پیدا نہیں ہوتا۔ کسی شے کا تصور کرنا اور اس کو موجود تصور کرنا ایک ہی بات ہے۔ ہمارا کسی شے کا تصور اس کے موجود سمجھنے پر بھی ایک تصور ہی ہوتا ہے اور کسی شے کو موجود سمجھنے سے ہم اس میں کسی نئی صفت کا اضافہ نہیں کرتے عام علم انسانی کی صحت کے امتحان میں ہیوم علم کی دو قسمیں قرار دیتا ہے ایک تو وہ علم ہے جو ہمارے تصورات کی باہمی اضافتوں کی شرح پر مشتمل ہوتا ہے (علوم صوری منطق اور ریاضیات وغیرہ) اور دوسرا وہ علم ہے جو ہمیں حاصل شدہ ارتسامات سے باہر لے جاتا ہے اور ہمیں کسی ایسی شے کے وجود کا یقین دلاتا ہے جو ہمیں تجربے سے حال نہیں ہوتی



اس دوسری قسم کے علم کا مدار ربط تعلیل کی صحت کے مفروضے پر ہے اور میوم کا عظیم نشان فلسفیانہ کارنامہ یہی ہے کہ اس نے واضح طور پر تعلیل کو بطور ایک مسئلہ محل طلب کے قائم کر دیا جس کے حل پر تمام اتفاقی علوم کی اہمیت کا دار و مدار ہے۔ تمام تحقیق کی تہیں یہی خواہش ہے کہ اس حقیقت کو دریافت کیا جائے جو کائنات کے جزائی شیرازہ بند ہے اور اتفاقی علوم کے ہر مسئلے کی تہیں یہی اساسی سوال ہے اور میوم پہلا شخص ہے جس نے پوری طرح اس کی اہمیت کا اندازہ کیا لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ میوم نے اس پر کبھی شک نہیں کیا کہ ہمیں نظر اور عمل دونوں اصول تعلیل کے استعمال کو جاری رکھنا چاہئے۔ وہ صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا اس کی صحت کا کوئی ثبوت بھی ہو سکتا ہے اور اس کے بال اس کا جواب نفی میں ہے۔ جس طرح ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ایک شے تجربے کا مروض نہ ہونے پر بھی موجود رہتی ہے اسی طرح ہم ربط تعلیل میں بھی یقین کر لیتے ہیں۔ میوم کے نفسیاتی طریقے کے مطابق ایک ہی قسم کی تحقیق سے علت اور یقین دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔

ربط تعلیل کی صحت کو ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ سکتے کیونکہ اس قسم کا وجود ان تہیں صرف محالیت یا قدر سے سادہ اضافات سے متعلق ہے۔ منطقی بیان کو بھی اس کی دلیل میں ہم پیش نہیں کر سکتے کیونکہ ہم اپنے تمام تصورات کو ایک دوسرے سے الگ کر سکتے ہیں بلکہ ہر ایک کی حرکت کی حرکت ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی طور پر دوسرے کی حرکت سے بالکل الگ ہے کوئی ایسی شے نہیں ہے جو ایک لمحے میں موجود اور دوسرے لمحے میں غیر موجود تصور نہ کر سکیں اس لئے کسی شے کے آغاز کو بے علت تصور کرنے میں کوئی تعارض واقع نہیں ہوتا پہلے فلاسفہ نے اسے لوک کلارک اور ولت وغیرہ نے جو ثبوت پیش کئے ہیں وہ صرف بظاہر ثبوت معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر اصول تعلیل کی بنا ہمارے عقلی یا برہانی عقل ہو تو اس میں اساسی اصول سے ٹکر ہو جائیگی کیونکہ پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عقل ایسے مطلقاً نئے تصورات قائم کر سکتی ہے جو تجربے کے ماحول



نہیں سمجھ گئے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا ربط تعلیل کی صحت کا مدار تجربے پر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تجربے سے ہمیں صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ کے بعد آتا ہے لیکن ان متوالی واقعات کا باطنی لزوم جسے ربط تعلیل کہتے ہیں تجربے میں کہیں نہیں ملتا نہ ظاہری تجربے میں اور نہ باطنی تجربے میں ہیوم پر بالخصوص طور پر بار کھلے گئے اس خیال کی تردید کر رہا ہے کہ ہمیں اپنے ارادے کے شعور میں ایک قوت یا فعلیت کا احساس ہوتا ہے ایک جزئی تجربے سے ہمیں تعلیل کا تصور حاصل نہیں ہو سکتا اور بہت سے جزئی تجربات سے ہمیں صرف توالی یا یکے بعد دیگرے آنے کا علم ہو سکتا ہے جب ہم دو مظاہر کو اکثر ایک دوسرے کے بعد آتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہم میں غیر ارادی طور پر یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک کے ظہور پر دوسرا بھی ظاہر ہو گا لیکن اس کا مدار بعض عادت پر ہے اور اس سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ماضی سے مستقبل کے متعلق کوئی قطعی نتائج اخذ کر سکیں۔

کسی ایک اقسام کی حد سے گزر جانے کے میلان اور تجربے سے ماورا کسی شے کی توقع یا یقین کے متعلق ہیوم اس تجربے پر زور دیتا ہے کہ ہر شدید بیجان نفس یا متہیج تاثر میں یہ میلان ہوتا ہے کہ وہ دیر تک قائم رہے اور نئے پیدا ہونے والے تصورات کو بھی متاثر کرے۔ اگر شعور کسی شے سے بے ہنج ہو گیا ہو تو جب تک یہ بے ہنج باقی رہے۔ شعور کی ہر کیفیت معمول سے زیادہ بیدار اور واضح ہو جاتی ہے۔ اسی سے ریاضیاتی تصورات کی تصوریت کی توجیہ ہوتی ہے۔ دوسرا امر جس پر ہیوم زور دیتا ہے یہ ہے کہ تجربے سے اس بات کی بھی شہاد ملتی ہے کہ ہمارے تصورات میں ایک دوسرے کے محرک ہونے کا میلان پایا جاتا ہے یہ ایٹمی میلان ہر تصور میں موجود ہے یہ گویا ایک بللی سی قوت ہے جو ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف لے جاتی ہے مائکت ہم زمان و ہم مکان ہونا اور علت اس ایٹلاف کی مختلف صورتیں ہیں ہمارے باطنی عالم میں بھی ایک تجاذب محسوس ہوتا ہے جو باطنی عالم کے لئے ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ طبیعی تجاذب ظاہری عالم کے لئے اس کی ماہیت بھی کچھ اس سے کم



پُر اسرار نہیں اور اس کے اسباب انسانی فطرت کے نامعلوم خواص میں مضمر ہیں ہمارے تصورات کا اتحاد بھی ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ خارجی اشیا کا اتحاد۔ اس کا علم ہمیں صرف تجربے سے ہو سکتا ہے ہیوم کے نزدیک یہ ایٹلائی اتحاد نہ صرف ناقابل فہم ہے بلکہ فی نفسہ متناقض بھی ہے اگر ہم اپنے ارتسامات اور تصورات کو الگ الگ وجود سمجھیں تو اصول اتحاد ان میں کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے ہیوم اس کو اپنی عقل کے لئے ایک عقدہ لایحل سمجھتا ہے۔

لیکن تصورات کی توسیع اور ان کا ایٹلاٹ دونوں یقینی امور ہیں ان کی بدر سے یہ سمجھ میں آ جاتا ہے کہ کس طرح ایک شوخ ارتسام جو ہمیں اپنی شوخی کی چم سے حقیقت کا مظہر معلوم ہوتا ہے وہ اپنی شوخی اور اس کے ساتھ انداز حقیقت ان تصورات میں بھی منتقل کر دیتا ہے جن کو وہ ایٹلاٹ سے ابھارتا ہے۔ جس کو ہم یقین کہتے ہیں وہ اس شوخی کے سوا کچھ نہیں جو اس طرح تصورات میں پیدا ہو جاتی ہے۔ یقین کسی نئے اور مخصوص ارتسام کا نتیجہ نہیں ہوتا جب کوئی تصور تاثر پر گہرا اثر کرتا ہے تو اس سے یقین پیدا ہو جاتا ہے ہم فطرتاً اس تصور کی طرف عبور کر جاتے ہیں جو کسی شوخ ارتسام کے ایٹلاٹ سے پیدا ہو زمین کی گرفت اس تصور پر غیر معمولی ہوتی ہے اور وہ معمول سے زیادہ واضح ہوتا ہے علاوہ ازیں صفات حیثہ زمان و مکان اور ہر کے تصور سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ شعور میں یہ فطری میلان ہے کہ اپنی باطنی کیفیتوں کو وہ خارجی مظاہر کا آئینہ سمجھتا ہے۔ اسی سے یہ سمجھ میں آ سکتا ہے کہ ہم میں اشیا کے اندر ربط تعلیل کا یقین کس طرح پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اس کی ضرورت محض ہماری ذاتی اور طبعی ضرورت ہے اور ایک طرف تصور کے دوسرے تصور کی طرف عبور کرنے کے نفسیاتی میلان سے پیدا ہوتی ہے۔ بہ لزوم یا ضرورت بھی اسی طرح نفسی چیز ہے جس طرح کہ صفات حیثہ زمان و مکان کے تصورات جس کو ہم عقل کہتے ہیں وہ ہمارے اندر ایک بہم سی جبلت ہے جو تجربات کی ترتیب و تکرار سے ہمارے اندر پیدا ہو جاتی ہے اس جبلت کا ماخذ یا



عادت کا اثر بھی ہمارے لئے ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ ہمارے شعور کے عناصر میں کسی قسم کا ربط نہ ہو۔ نہ وہ ذہنی فعلیت جس کے ذریعے سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انہیں علتوں سے پھر وہی معلولات پیدا ہوں گے، عملی زندگی کے لئے بے حد ضروری ہے اس لئے قدرت نے اس کو عقل مذہب کے حوالے نہیں کیا بلکہ ایک یقینی گو کسی قدر مبہم جبلت کے اندر رکھ دیا ہے جو تمام تنقید سے بالاتر ہے۔ اصول کے لئے قدرت بہت سنجیدہ ہے۔

ادعائی فلسفہ کی مختلف صورتوں میں یہ یقین پایا جاتا تھا کہ عقل خالص کی مدد سے وہ ایسا سلسلہ افکار قائم کر سکتی ہے جو محسوسات سے ماورا لے جائے لیکن ہیوم کے نزدیک صرف تخیل ہی ایک ایسا ملکہ ہے جو ایسی اشیاء کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے جو موجودہ ادراک کا معرض نہیں شعور سے ماوراء راجی دنیا کے وجود پر بھی ہم اسی وجہ سے یقین رکھتے ہیں اشیاء کے قائم اور مسلسل وجود کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں فقط ٹھوڑا سا توازن اور ربط ہمارے تجربہ میں آتا ہے لیکن یہ ہمارے تخیل کے لئے کافی ہو جاتا ہے کیونکہ جس سمت میں اس کی فعلیت شروع ہو گئی ہے وہ اس سمت میں جاری رہتی ہے اور جتنا ربط و یکسانیت تخیل میں ممکن ہو سکتا ہے ذہن وہاں تک پہنچ جاتا ہے اور ہمارے مختلف ارتسامات کے مابین جو دفعے اور کھانچے ہیں ان کو ہم اس مفروضے سے پر کر لیتے ہیں کہ اشیاء مسلسل قائم رہتی ہیں۔ اسی اصول سے انفس یا انا کے تصور کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جو ہر کے تصور کے غیر صحیح ہونے کی طرف پہلے ایما ہو چکا ہے ہیوم کہتا ہے کہ ہمارے ارتسامات اور تصورات اس قسم کے جو ہر کے سہارے کے بغیر بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص جو ہر روح کے اعتقاد کو ثابت کرنا چاہے تو اس کو ایک ایسا ارتسام تلاش کرنا پڑیگا جس پر اس یقین کا انحصار ہو لیکن اس کو اس میں کامیابی نہیں ہوگی کیونکہ ہمارے تمام ارتسامات بدلتے رہتے ہیں۔ اگر ہم جو ہر کے یہ مبہم معنی قرار دیں کہ جو ہر وہ شے ہے جو بذات خود قائم رہ سکے تو ہم اپنے ارتسامات اور تصورات ہی کو قائم بالذات ہستیاں سمجھ کر جو ہر کیوں نہ قرار دے لیں۔



ہیوم خاص طور پر دنیاوی الہیئن کو خبردار کرنا چاہتا ہے کہ اگر انھوں نے روح کو ایک ایسا جوہر قرار دیا جس میں ارتسامات اور تصورات بطور مخصوص عینیات کے پایے جاتے ہیں تو اس سے خط ناک طور پر سائنسوں کے فلسفہ کی تائید ہو جائیگی کیونکہ سائنسوں کے نزدیک خدا کا اشیاء عالم سے اسی قسم کا تعلق ہے۔ لیکن اگر ہم جوہر روح کے تصور کو ترک بھی کر دیں اور صرف یہی دریافت کریں کہ ہمیں ایک ایسے انکا تصور کہاں سے حاصل ہوتا ہے جو ہماری شخصی عینیت کا مظہر ہے تو ہم بہت سی مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی ارتسام یا تصور غیر متغیر اور مسلسل نہیں ہوتا ہم ہمیشہ ایک جزئی باطنی کیفیت سے آگاہ ہوتے ہیں اور ان کی کلیت کبھی ہمارے سامنے نہیں آتی جس عینیت سے ہم اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں اور باوجود تغیر حالات کے اپنے آپ کو ایک ہی سمجھتے ہیں وہ اسی قسم کی ہے جس قسم کی عینیت ہم خارجی اشیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ اس سہولت کا نتیجہ ہے جس سے ہم ایک ارتسام یا تصور سے دوسرے کی طرف عبور کر جاتے ہیں اور اس آسانی کی وجہ سے اس سے کوئی اندازہ کر دیتے ہیں کہ ایک عنصر کس طرح اپنے سے مختلف عنصر میں منتقل ہو جاتا ہے۔

ہیوم کو مسائل کے پیدا کرنے میں یہ طوے حاصل ہے اس میں یہ قابلیت ہے جو بہت کم لوگوں میں ہوتی ہے کہ ایک تصور یا اضافت پر اس انداز سے غور کرے کہ اس کے سمجھنے میں جو مشکلات پنہاں ہیں وہ اچھی طرح سے معلوم ہو جائیں۔ اپنی قوت فکر کی وجہ سے اس کو اس امر میں کامیابی ہوئی کہ اس آسانی تصور کو نمایاں کر دے جو انسان کے تمام عمل اور علم اور تخیل اور مذہب کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ثابت کر دیا کہ عظیم الشان تعمیرات فکر کا زمانہ گزر جانے پر بھی فلسفے کے لئے بہت سے حل طلب مسائل باقی ہیں۔ ہیوم کے مفہوم کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس کا رسالہ فطرت انسانی دیکھنا چاہئے۔ مضامین میں اس کی تحقیق تخیل تک محدود ہے اور جس وقت نظر اور استقلال سے اس نے تخیل کے اصول واصلہ کار یا عینیات اور ان کا تصور میں امتحان کیا ہے اور جو طریقہ اس نے استعمال کیا ہے خصوصاً ہر جگہ



قانون کو وسیع تصور کا اطلاق یہ سب باتیں مختصر اور مبہل صورت میں ہمارے لئے کچھ زیادہ ملکہ آموز نہیں ہوتیں۔ اگرچہ اس لئے اس اصول و اصلہ کو ناقابل فہم ثابت کیا ہے تاہم وہ اس کی فعلیت کا قائل ہے اول تو یہ کہ ہم میں صرف جزئی اشیاء ہی کے تصورات نہیں بلکہ ان کی اضافات مثلاً زمان و مکان مماثلت اور مخالفت وغیرہ کے تصورات بھی پائے جاتے ہیں دوسرے یہ کہ وہ اختلاف تصورات کی واقعیت کو تسلیم کرتا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ خیال کے اس میدان پر زور دیتا ہے کہ وہ اپنے اندر حقیقی ادراکات اور تصورات سے بہت زیادہ وسعت پیدا کر سکتا ہے اور یہ میدان وہی ہے جو شعور کے اند بھی پایا جاتا ہے کہ اختلاف کیفیات کے باوجود وہ اپنی علینیت کو قائم رکھتا ہے۔ لیکن ہیوم کے یہ تمام خیالات اس کے اس اساسی خیال کے خلاف پڑتے ہیں جو اس کے فکر کی آخری سرحد ہے کہ محسوسات اور تصورات باہم مطلقاً ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں اس کی بجائے غالباً یہ خیال زیادہ صحیح ہوتا کہ ہمارے عناصر فکر کا اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ناقابل فہم ہے کیونکہ خود سمجھنے کے معنی متحد کرنا اور ربط معلوم کرنا ہے۔

### اخلاقیات

ہیوم کے رسالہ کا دوسرا حصہ تاثرات کے متعلق ہے تاریخ لغیات کے لئے یہ حصہ اہم تر ہے ہم یہاں اخلاقیات کی تہید کی حیثیت سے اس پر غور کریں گے جو اس کی تعریف کے تیسرے حصے میں ہے جسے ہیوم نے بعد میں ملخص کر کے الگ چھاپ دیا اور اس کا نام 'Enquiry Concerning the Principles of Morals' اصول اخلاق کی تحقیق رکھا تاثر کی لغیاتی ماہیت کے متعلق سپائینوزا اس کا پیشرو ہے اور ہیوم غالباً اس سے متاثر بھی ہو گا جو اس کا بیان سپائینوزا سے زیادہ پر معنی اور مفصل ہے دونوں کے نظریات کا مدار اس پر ہے کہ تاثرات کے ارتقا کے لئے تصورات اور ان کے ایٹلافات کی کیا



اہمیت ہے ہیوم یہ بتاتا ہے کہ اشیا کے تصورات کے اختلاف سے ان سے متعلقہ تاثرات بھی مختلف ہو جاتے ہیں لیکن اس سوال کے متعلق کہ آیا تاثرات میں اختلاف براہ راست ہوتا ہے اس کا بیان مذہب ہے اور عام طور سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ تاثرات میں بھی دوسرے تاثرات کے احیا کا وہی میلان پایا جاتا ہے۔ جو تصورات میں دوسرے تصورات کے متعلق ہے اگرچہ کہیں کہیں وہ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ تصورات کے اختلاف کے بغیر تاثرات میں کوئی اثرات پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس مذہب کی وجہ غالباً اس امر کا علم ہے کہ تاثرات کیفیات میں بھی مطلقاً متفعل نہیں ہوتا۔ ہیوم اس سے پوری طرح واقف تھا جیسا کہ اس کے نظریہ توسیع سے معلوم ہو سکتا ہے جو اس کے نظریہ علم کے لئے اس قدر اہم ہے۔ نفسیات پر اس کے اس حقیقت پر زور دینے کا بہت اثر ہوا کہ عقل خالص سے نہیں بلکہ تاثر سے اعمال ارادی ممکن ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ ارتمانات اور تصورات کی تصدیق آسان تر ہے یہ نسبت جذبات اور میلانات کے جب کہ ان میں کوئی شدت نہ پائی جائے اس وجہ سے ہم ارادے کی ابتدائی کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح ارادہ صرف تاثر ہی سے پیدا ہوتا ہے اور عقل سے پیدا نہیں ہوتا اسی طرح ایک تاثر ہی دوسرے تاثر کو روک سکتا اور عمل کو مانع ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ ایک ایسے نفسیاتی اصول کے متعلق سپائینوزا سے متفق ہے جس کو اس کی وصعت اطلاق کے باوجود اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ تاثر ایک اعلیٰ اور بلا واسطہ کیفیت ہے لیکن عقل اپنا اظہار تفکر اور تقابل سے کرتی ہے اور وہ تاثر پر اس حد تک اثر کر سکتی ہے جس حد تک کہ وہ ان تصورات کا امتحان کر سکتی ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہیں یہ ہیوم کی نفسیات کا نقص کہ وہ تاثر اور فطری جبلتوں کے تعلق کو واضح نہیں کرتا اس معاملے میں شافٹسبری کو زیادہ بصیرت حاصل تھی ہیوم میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ جبلتوں کو محض ثانوی حقائق قرار دے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ اپنے نظریہ علم میں وہ تعلیلی جبلت کی توجیہ عادت سے کرتا ہے اس کی تجریت اس امر میں اس کے خیال کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کی تاریخی تصانیف میں بھی ایسا انداز خیال



یا با جاتا ہے اسی لئے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ اپنے تایخ میں اقوام کی نقلی خصوصیات کا لحاظ نہیں کرتا۔

ہیوم کی اخلاقیات کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ تاثر اور عقل کے باہمی رشتہ کا انفسیاتی امتحان کیا جائے کیونکہ اس پر اس سوال کے جواب کا انحصار ہے کہ اخلاق کا مدار عقل پر ہے یا تاثر پر عقل امور واقعی یا ان کی نسبتوں کی تحقیق کرتی ہے لیکن اخلاقی حکم اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کسی عمل کے تصور سے کوئی تاثر پیدا نہ ہو بعد اس کے کہ اس عمل سے متعلق تاثر علاق اور امور واضح ہو جائیں ہم کسی شے کو اسی وقت اچھا یا برا کہتے ہیں جبکہ ہمارے اندر اس کی نسبت کوئی تاثر پیدا ہو لہذا اچھا یا برا ہونے کے اخلاقی صفات صرف تاثر پذیر ہستیوں کے نقطہ نظر سے ہی درست ہو سکتے ہیں ٹھیک ایسے ہی جیسے صفات حسیہ صرف محسوس کرنے والی ہستیوں ہی کے لئے صحیح ہو سکتے ہیں تاہم اس سے ان صفات کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہم عملاً اسی یقین سے اخلاقی حکم لگاتے ہیں جس یقین سے ہم صفات حسیہ کو حقیقی سمجھتے ہیں حالانکہ خارجی حقیقی اور سرمدی اضافات کا نہ یہ مظهر ہے اور نہ وہ ہیوم جو اس مسئلے میں بھی سپانوزا سے متفق ہے ان فلاسفہ اخلاق سے کامل طور پر اختلاف رائے رکھتا ہے جو اخلاق کو خالص عقل سے اخذ کرتے ہیں اور جو اخلاقی اصول کو سرمدی حقائق سمجھتے ہیں (لوک کے زمانے کے بعد بھی کلارک اور برائس نے بھی یہی خیالات پیش کئے جیسے کہ درخت نے ہابس کے خلاف پیش کئے تھے)۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اخلاق کس تاثر سے پیدا ہوتا ہے تمام اعمال اور صفات میں جو اخلاقاً قابل تعریف شمار ہوتے ہیں یہ بات مشترک طور پر پائی جاتی ہے کہ بالواسطہ یا بلاواسطہ یا وہ فاعل کے لئے مفید ہوتے ہیں یا دوسرے لوگوں کے لئے تمام تعلیم اور تعلید سے الگ ہو کر بھی اعمال کی اس خصوصیت کو ہم قابل ستائش سمجھتے ہیں اور دل سے اس کو اچھا جانتے ہیں چونکہ ہم ایسے اعمال کی بھی تعریف کرتے ہیں جن سے خود ہم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اس لئے اس ستائش کی تہ میں جو تاثر ہے وہ انانیتی نہیں ہو سکتا جو شخص اخلاقی حکم لگاتا ہے



وہ اپنے ذاتی نقطہ نظر کو ترک کر کے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے جو سب کے لئے مشترک ہے اگر ہم اعمال پر محض خود غرضی ہی سے حکم لگایا کریں تو ہم کسی عمل کی قدر و قیمت کا کوئی عام اور مشترک اندازہ نہ کر سکیں اگر عدل کو انسان شروع میں اسی لئے ایک فضیلت سمجھتا ہو کہ ہر فرد کو امن اور حفاظت کی ضرورت ہے لیکن انسان کو عام حقوق کی حفاظت میں جو دلچسپی ہے اس کی توجیہ صرف اسی امر سے ہو سکتی ہے کہ عام حیات انسانی کے قیام کے ساتھ اس کو ہمہ گیر ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وجہ سے شروع میں کسی عمل کو نیک کہا گیا ہے بعد میں بھی اسی بنا پر ہم اس کو حکم لگائیں اخلاق کی حقیقی بنیاد ہمہ رومی ہے ایسی نیکیاں جن سے صرف فاعل ہی کو فائدہ پہنچتا ہے مثلاً ذاتی معاملات میں دور اندیشی ان کو اچھا سمجھنے کی توجیہ بھی بہترین طور پر ہمہ رومی ہی سے ہو سکتی ہے ہمہ رومی کی توجیہ ہیوم اپنے نظریہ علم کے اساسی اصول کے مطابق کرتا ہے جب ہم دوسرے لوگوں کے لطف یا رنج کی علتوں کا ایک واضح تصور قائم کرتے ہیں تو ہم میں بھی لطف یا رنج کا ایک تیز اثر پیدا ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی شوخ ارتسام کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے ایک تصویر بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ ایک ارتسام میں تبدیل ہو جائے ہیوم کی اخلاقیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دماغ صحیح اور دل گرم کا مالک ہے ہم کو اس سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہئے کہ نازک اخلاقی کیفیتوں اور باطنی اختلافات کی کوئی توجیہ وہ ہمارے سامنے پیش کر سکتا ہے وہ کوئی اس قسم کی کوشش بھی نہیں کرتا جیسی کہ چپن نے کی کہ ایک دلچسپ طریقے سے ہمہ رومی میں سے فرض کے احساس کو اخذ کر کے اخلاقی زندگی کے دوران ارتقا میں جو ظاہری اور باطنی متخالفات پیش آ سکتے ہیں ہیوم ان کی طرف کچھ توجہ نہیں کرتا لیکن اس کو کامل اور واضح طور پر اس امر کا یقین ہے کہ اخلاقی کامدار انسان فیض پر ہے اور اس نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے جو اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت اہم ہے کہ کسی صفت سیرت یا رسم درواج کے ارتقا کا پہلا محرک اس محرک سے مختلف ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے بعد میں



ہم اس کو قابل قدر سمجھتے ہیں ہیوم کو اکثر مشکوک لیکن اس کے فلسفہ اخلاق کے لحاظ سے یقیناً یہ لقب اس کے لئے درست نہیں اس نے خاص تحقیق سے اخلاق کے متعلق ان اعتراضات کا جواب دیا ہے جو اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ مختلف زمانوں میں اور مختلف اقوام میں رسم و راج آداب و اطوار اور اخلاقی تصورات باہم متضاد نظر ہوتے ہیں ان کے جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ان متناقضات کو نہ سمجھ سکتا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی کو اس امر کے سمجھنے میں مشکل ہو کہ دریا کرائن شمال کی طرف بہتا ہے اور رول جنوب کی طرف : دونوں دریا مختلف سمتوں میں بہتے ہیں لیکن دونوں ایک ہی قانون تجاذب پر چلتے ہیں زمین کے وسطوں کے لحاظ سے ایک اس طرف بہتا ہے اور ایک اس طرف اس وجہ سے کہ مختلف حالات میں لوگ مختلف تقیوں پر پہنچتے ہیں یہ سمجھ لینا ایک غلطی ہے کہ وہ ایک ہی اصول پر کام لیتے ہیں جس غلطی کو کبھی انسان نے نیک یا بد کہا ہے اس کو بالواسطہ یا بلا واسطہ مفید یا مضر سمجھ کر کہا ہے۔ اختلاف حالات یا اختلاف رائے سے اصول باطل نہیں ہو جاتا۔

ہیوم معاشیات میں آدم تھکا کا ایک زبردست پیشرو ہے اپنی معاشیاتی تصانیف میں اس نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ جہلت اکتساب کو میلا کر کیا جائے کوئی شخص کو زبردستی سے ہنرمند مزدور نہیں بنا سکتے جب تک کہ کئی ضروریات پیدا نہ ہوں ترقی کی خواہش وجود میں نہیں آ سکتی اگر زمین کی ذیلی ترین پیداوار پر انسان قانع ہو جائے اور کوئی نئی ضرورتیں پیدا نہ کریں تو زمین کی بھی بہترین طریقہ پر کاشت نہیں ہوگی کاشتکار صرف صنعت و تجارت کے ساتھ ترقی کر سکتی ہے اور جماعت کے طبقہ وسطی کو جو جمہوری حریت کا بہترین اور نہایت یقینی سہارا ہے اسی سے فروغ حاصل ہوتا ہے لیکن ہیوم نے بھی اپنے دوست اور عقیدت مند آدم سمسٹھ کی طرح اس مسئلہ پر غور نہیں کیا کہ جہلت کسی اور ہمدردی میں کس قسم کا تعلق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نے یہ فرض کر لیا کہ ان دو مختلف محرکات کے نتائج باہم متوافق ہوتے ہیں۔

### فلسفہ مذہب

مسئلہ مذہب کے متعلق ہیوم کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یقیناً تیسرے قائم کی کہ عقل کے ذریعے سے مذہب کی تائیس کا امکان اس سوال سے الگ ہے کہ انسانی فطرت سے مذہب کی طرح پیدا ہوا۔ مقبولیت اور اخذ کا فرق اس کے نظریہ علم اور اخلاقیات میں بھی پایا جاتا ہے سوال پر Dologues on National Religion فطری مذہب پر مکالمات ہیں اور دوسرے سوال پر National History of Religion مذہب کی فطری تاریخ میں بحث کی ہے مذہب کی تاریخی حیثیت کی ہیوم یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان میں محض عقل کے تقاضے سے خدا میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا



جو چیز مفکر کے لئے سنگ لغزش ہے، ایسی فطرت کا شر اور اسکی بدنظمی، وہی سادہ انسان کے لئے محرک ایمان ہے۔ ایمان ان تاثرات کا نتیجہ ہے جو دوران حیات میں پیدا ہوتے ہیں امید و بیم تذبذب امور کا غیر یقینی ہونا نامعلوم کا خوف، یہ سب چیزیں ایمان بالغیب کی محرک ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ مذہب اس میلان سے بھی پیدا ہوتا ہے کہ تمام دیگر ہستیوں کو انسانوں پر تیس کیا جائے تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ توحید نہیں بلکہ تکثیر انسان کا ابتدائی مذہب ہے اور ارتقا کی فطری روش بھی یہی ہے۔ شعور بتدریج ادنیٰ سے اعلیٰ مدارج کی طرف ترقی کرتا ہے، اور کچھ خوف سے اور کچھ جوش سے طبیعت میں جو ہیجان پیدا ہوتا ہے اس سے تکیل کے معرض میں عظمت پیدا ہوتی جاتی ہے اور انسان اپنے تصور میں اس کے کمال اور شرف میں اضافہ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس خیال پر جا پہنچتا ہے کہ ایک لامحدود اور ناقابل فہم خدا موجود ہے۔ جس طرح شجیل سے ریاضیاتی اصول اور اصول تحلیل کی تعمیر ہوتی ہے اسی طرح مذہبی تاثر میں بھی تصویریت کا عمل ہوتا ہے۔ تکثیر سے توحید کی طرف عبور خالص عقلی محرکات کی وجہ سے نہیں ہوتا تاہم تاثر سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے جس پر کہ وہ عقلی طور و فکر سے پہنچتا ہے کہ خدا صرف ایک ہو سکتا ہے تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بلند نقطہ نظر پر پہنچنے کے بعد انسان میں ایک رد عمل واقع ہوتا ہے اور اس کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے کہ اس خالص روحانی اور لامحدود خدا اور کائنات کے درمیان اوہستیاں بطور واسطہ تسلیم کی جائیں ان دو تختوں تصورات کے درمیان انسان پس و پیش کرتا رہتا ہے کہ خدا سبحان اور لامحدود ہستی ہے اور دوسری طرف یہ کہ وہ محدود اور قابل ادراک ہے مذہب کے متعلق رسوم اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کی ماہیت متناقض میلانات اور صفات پر مشتمل ہے بلند فطری اور سو قیوت یقین اور شک، پاکیزگی اور بد اخلاقی عظمت اور نفرت آمیز ہیبت کی ایک عجیب آمیزش کے اندر پائی جاتی ہے مذہب کے ناقابل فہم ہونے اور مذاہب کے مناقشات سے پریشان ہو کر



ہیوم فلسفہ کی خاموشی اگرچہ کسی قدر دھندلی فضا میں زندگی بسر کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ معجزات کے مضمون میں وہ خاص طور پر فوق الفطرت مظاہر پر بحث کرتا ہے اس امر میں اس کی خاص رائے یہ ہے کہ کوئی شہادت معجزے کے ثبوت کے لئے کافی نہیں جب تک کہ وہ اس قسم کی نہ ہو کہ اس کا جھوٹ ہونا اس معجزے سے بھی زیادہ ناقابل یقین ہو۔ اس کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی شہادت سے کبھی کسی معجزے کا ثبوت نہیں ملا۔

اس بات کا معلوم کرنا مشکل ہے کہ مذہب کی صداقت کی نسبت ہیوم کا نقطہ نظر حقیقت میں کیا ہے کیونکہ اس مسئلہ کی بحث کو اس نے مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے اس نے تین مختلف نقطہ نظر پیش کئے ہیں۔ ڈیمیا Demea ایک قسم کی متصوفانہ راسخ الاعتقاد کی نمائندہ ہے جس کا ہر اچھے عقل کی اولیات پر ہے اور کچھ تاثر کے اصول پر۔ کلائینتیس Cleanthes بے وحی عقلیت توحید کا قائل ہے جس کا انحصار زیادہ فطرت کی مقصدیت پر ہے۔ فالو Philo کبھی مشکوک ہو جاتا ہے اور کبھی اہل فطرت سے اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ڈیمیا ہیوم کے اپنے نقطہ نظر کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ تیس اس مکالمے کا بطل اور اس کی مرکزی شخصیت ہے جیسا کہ اس نے خود اقرار کیا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے اور ہیوم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ فالو کے خیالات اس کو سب سے زیادہ پسند معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انجام کار وہ ان کو ترک کرنے پر مجبور ہوا۔ بلاشبہ فالو کا نقطہ نظر ہیوم سے قریب ترین ہے فالو کے خاص خیالات مفہوم لائق ہیں۔ اگر ہم ان اہم اور مشکل مسائل کی نسبت اپنی نا علمی کا اعتراف کریں تو کون ہم کو مورد الزام ٹھہرائیگا؟ یہ مسائل ہلکے بھرے سے بہت دو پچاتے ہیں اور ہر نظام فکر و دوسرے کا مخالف ہے فالو نے ان دلائل پر بہت اعتدافیات کئے ہیں جو کلائینتیس فطرت کے نظم اور اس کی مقصدیت سے خدا کے وجود کی شہادت میں پیش کرتا ہے اکائیات کے نظم و مقصدیت کی علت اکائیات سے باہر کیوں تلاش کی جائے؟ ہو سکتا ہے کہ خود



کائنات کے اندر ہی ایسی قوتیں موجود ہوں جن کے ذریعے سے کثیر تعدیلیوں اور عارضی موافقتوں کے بعد ترتیب اور موزونیت پیدا ہو جائے۔ جس طرح فنون میں بہت سی کوششوں کے بعد کمال حاصل ہوتا ہے اسی طرح شاید یکے بعد دیگرے کائنات میں متعدد نظامات پیدا ہوئے ہوں پیشتر اس کے کہ موجودہ نظام قائم ہوا ہو جس کے اندر مستقل وجود کے لئے بہترین اسباب یکجا ہو گئے ہیں۔ (۲) تجربہ ہم کو یہ بتاتا ہے کہ نفس اور فکر محدود و منطابہر ہیں ہم کو کیا حق حاصل ہے کہ ہم کائنات کی کلیت کی اس کے ایک جزو سے توجیہ کریں کائنات کی ہر شے کی طرح خود فکر بھی توجیہ کا محتاج ہے ہمارے اس کو علت اولے اور علت غائی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس سے تسکین حاصل کرنا چاہتے ہیں کہ اشیاء کے اندر ہماری فطرت کا جوہر موجود ہے جس طرح کہ بادلوں میں ہم کو انسانی شکلیں نظر آتی ہیں (۳) کیا کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی مخصوص مسئلہ ہو سکتا ہے جب ہم انفرادی اجزاء اور مظاہر کی توجیہ کر لیں تو مجموعی طور پر ان تمام اجزاء کے ماخذ کا کوئی الگ مسئلہ نہیں ہو سکتا مجموعی طور پر اسکی کلیت کا تصور ہمارے شعور کی ایک خود ساختہ چیز ہے (۴) تجربہ ہمارے سامنے جس عالم کو پیش کرتا ہے وہ نفس رنج اور احتیاج سے لبریز ہے ہم یقیناً اس ناقص معلول سے کسی کامل علت کا انتاج نہیں نہیں کر سکتے اپنے ایک مقصود میں جس کا عنوان "خدا اور حیات عاقبت" ہے ہیوم مفصلہ ذیل محفل الصمدین قیاس پیش کرتا ہے۔ اگر اس دنیا میں عدل پایا جاتا ہے تو ہمیں کسی اور دنیا کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر اس دنیا میں عدل نہیں ہے تو ہم کیسے مان سکتے ہیں کہ اس کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ فالٹو کو ان اعتراضات سے خدا کی ہستی کا انکار مقصود نہیں۔ وہ صرف اس کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ خدا کو انسان سے اس قدر مشابہ خیال کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر بغور دیکھا جائے تو آخر میں قائلین خدا اور منکرین خدا، ادعائیں اور مشکلیں میں کچھ زیادہ فرق معلوم نہیں ہوتا۔ قائل خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ نفس الہی نفس انسانی سے بے حد مختلف ہے اور دوسری طرف منکر خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کی حکمران قوت نفس انسانی سے کسی قدر مشابہ ہے۔ او کا فی



اقرار کرتا ہے کہ اس کے نقطہ نظر میں بڑی مشکلات نہیں ہیں اور تشکیک دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ مشکلات کے باوجود ہم محض خشک کی حالت میں قائم نہیں رہ سکتے۔ اس سے سبق یہ حاصل ہوتا ہے کہ کسی قسم کے بے دلیل اعتقاد اپنے ہم جنسوں سے فطری محبت اور عدل کے جذبے کو فنا نہیں کر سکتے۔

مذہب کے مسئلہ کی تحقیق میں ہیوم کی بحث سے بہت ترقی ہوئی۔ انشاد عقل خالص میں کانسٹ کی تنقید دینیات کے دوش بدوش ہیوم کے مکالمات ایک دوام پذیر یادگار ہیں آج تک ان تصانیف کی کوئی حقیقی تردید شائع نہیں ہوئی۔ تاہم مذہب کے نفسیاتی پہلو کی جامع تحقیق کے لئے اس سے زیادہ گہرائی اور باطنیت درکار ہے یعنی اگر ہیوم کے مزاج خشک سے متوقع ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں جتنا مواد اس کو مل سکتا تھا وہ مذہب کے تاریخی مطالعہ کے لئے ناکافی تھا۔ باوجود ان خامیوں کے ان دو شعبوں میں اس نے ایسے افکار پیدا کئے جن کو بعد کی تحقیق نے ترقی دی اس کے سلیم تجربی طریقہ کی وجہ سے اس کی تحقیق میں ایک دوامی قدر و قیمت پیدا ہو گئی ہے جدید ایجابیت

Vism Position کا ہم ترین پیشرو ہے۔



# بائشتم

انگلستان میں ہیوم کے تابعین اور تاقین

اٹھارویں صدی میں انگلستان کے فلسفیانہ فکر کا ارتقا ہیوم کے فلسفے میں محراج کمال تک پہنچ گیا۔ بیکن اور ہابز اور خاص طور پر لوک کے نظریات سے انتہائی متاثر ہو کر نئے نئے فلسفے بنائے گئے۔ جس جادوہ فکر کو اختیار کیا گیا تھا اس کی عظیم عظمت فکر میں یکے بعد دیگرے مسلسل اس پر کام فرمائی کر کے اس کی منزل تک آپہنچے۔ اب مزید ارتقا اسی طرح ممکن ہو سکتا تھا کہ کوئی مطلقاً جدید نقطہ نظر اختیار کیا جائے ایسا نقطہ نظر انگریزی فلسفہ کی افق سے ماورائے تھا کہ وہ ہمیں خارج سے آئے چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ ہیوم کے بعد بہت سی اہم تصانیف شائع ہوئیں جن میں سے بعض میں اس کے خیالات کی تائید و تکمیل اور بعض میں اس کی تعلیم کی تردید اور اس کے خلاف ایک رد عمل ہے لیکن کسی نے انگلستان میں ہیوم کے بعد تحقیق سائنس میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا اور نہ کوئی نئی راہ نکالی تب سے لے کر ہمارے زمانے تک انگلستان میں فلسفیانہ تحقیق کے لحاظ سے ایک طویل وقفہ نظر آتا ہے۔

آدم ستمہ

افلاقیات اور معاشیات میں ہیوم کے کام کو اس کے ایک دوست آدم ستمہ نے آزادانہ طور پر جاری رکھا آدم ستمہ



۱۷۲۳ء میں سکولینڈ میں کرک کالڈی کے مقام پر پیدا ہوا شروع میں اس نے گلاسگو میں تعلیم پائی جہاں وہ پچیس کے برسوں میں شریک ہوتا اور اس کی داد دیتا رہا اس کے بعد وہ اؤکسفر وچلا گیا۔ بعد میں اس نے اپنی معاشیات کی مشہور تصنیفیں جو کچھ انگریزی یونیورسٹیوں کے متعلق لکھا اگر اس سے اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اؤکسفر وکی زندگی اس کی طبیعت کے موافق

ثابت نہ ہوئی۔ لارڈ بروم نے اپنی کتاب *Lives of Philosophers of the*

*time of George III* جو جارج سوم کے عہد کے فلاسفہ کی سوانح حیات میں سمیتہ کا ایک تلخ تجربہ بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد کس قدر تنگ نظر تھے۔ ہیوم کا رسالہ جس کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہا تھا ضبط کر لیا گیا اور ایسی کتاب پڑھنے کے بارے میں اس کو سرزنش کی گئی۔ اس سے انگلستان کے سب سے بڑے مرکز علوم کی ایک خصوصیت واضح ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم اور اس کی تصانیف کے متعلق وہاں کے علماء کی کیا رائے تھی اس سے پہلے وہاں ہاس اور لوک کے ساتھ ہی سلوک ہو چکا تھا۔ سلوک سے بے گڑبائی برس تک سمیتہ لگا سکو میں بحیثیت پروفیسر کام کرتا رہا۔ اس کے فلسفہ اخلاق کے نصاب کے چار حصے تھے۔ نظری دینیات، اخلاقیات، فطری حق یا مسکوک کے تاریخی طریقے کی پیری میں اور معاشیات۔ صرف دوسرا اور چوتھا حصہ الگ تصنیف کے طور پر طبع ہوئے۔ اس کی فطری دینیات کے متعلق ہمیں بس اتنا ہی علم ہے جتنا کہ اس کے مضامین سے اخذ ہو سکتا ہے۔ مذہب کے متعلق وہ ہیوم کے مقابلے میں زیادہ قدامت پسند تھا ان کی باہمی نسبت اس مسئلے میں سمجھ و بیداری جیسی کہ ہیوم کے مکاتیب میں کلینتھیں اور فائلو کی۔ اس کے ایک سامع کے بیان کے مطابق جس کا ڈگلس سٹوارٹ نے حوالہ دیا ہے *Account of the Life*

*and Writings of Dr. Smith P. XII* وہ زیادہ تر یہ بتاتا تھا کہ معاشی اور صنعتی ترقی کے اثر سے جمہوری اور ذاتی حقوق کا ارتقا کس طرح ہوا ہے اسی طرح اس کی اخلاقیات اور معاشیات کی تصانیف سے بھی پتہ چلتا ہے



کہ وہ کس سرگرمی سے اصول پر روشنی ڈالنے کے لئے حقیقی تاریخی حالات کا مطالعہ کرتا تھا۔ بگل Buckle نے اپنی کتاب 'تاریخ تہذیب انگلشیہ' میں آدم سمٹھ کی خصوصیات کو عمدہ طریقے سے بیان کیا ہے لیکن اس کی یہ رائے بالکل ایک طرف ہے کہ آدم سمٹھ کا طریقہ خالص استخراجی تھا۔ ابتدا سے نطق اور تاریخ ہیئت کے متعلق اس کی تصانیف بہت عجیب ہیں جن سے اس کے تاریخی احسان کی بھی شہادت ملتی ہے اپنی کتاب 'اخلاقی جذبات کے نظریہ کے شائع ہونے سے پہلے کچھ سال بعد وہ یونیورسٹی سے الگ ہو گیا اور کئی برس تک فرانس میں رہا جہاں پر معاشیات کے مطالعہ کے لئے کوئٹے، رگوت اور نکر Quesnay, Turgot, Necker سے اس کی ملاقات اہمیت سے خالی نہیں تھی۔ انگلستان واپس آکر وہ دس سال تک اپنی جنم بھوم کرک کالڈی میں رہا۔ یہاں پر اس نے وہ کتاب تصنیف کی جو سب سے زیادہ اس کی شہرت کا باعث ہوئی کیونکہ یہی کتاب علمی معاشیات کی ابتدا شمار ہوتی ہے۔ Inquiry into the Nature and Causes of the

Wealth of Nations 1776 ثروت اقوام کی ماہیت اور غلل کی نسبت تحقیق، عمر کے آخری سال اس نے اڈنبرا میں جنگی کے محکمہ کی ملازمت میں گزارے اور وہیں پر سن ۱۷۹۰ میں وفات پائی۔

یہ عجیب بات ہے کہ دو تصنیفیں جن پر آدم سمٹھ کی شہرت کا مدار ہے متخالف اصول پر مبنی ہیں۔ اس کی معاشیات کی اساس اصول جلب ہے اور اس کی اخلاقیات کی بنیاد ہمدردی ہے۔

بگل کی رائے یہ ہے کہ سمٹھ نے فطرت انسانی کے دو میلانات مجروح صورت میں پیش کئے تاکہ وضاحت سے استخراجی طرز استدلال پر براہین قائم کر سکے۔ لیکن اس کے خلاف یہ کہہ سکتے ہیں کہ الادو تصانیف کا متخالف گو مختلف امتیازی خصوصیات کا مظہر ہے، لیکن مطلق نہیں۔ علاوہ ازیں سمٹھ کا اسلوب استدلال خالص استخراجی نہیں۔ اس سوال کا ہمارے پاس کوئی جواب نہیں کہ سمٹھ خود ان دو تصانیف کے باہمی تعلق کی نسبت کیا رائے رکھتا تھا فطرت انسانی کے ان دو مختلف میلانات کے متعلق اس نے کوئی نفسیاتی اور



تاریخی تحقیقات نہیں کی اکثر اوقات اس امر کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کے ساتھ نا انصافی برتی گئی ہے کہ وہ صرف خردت اقوام ہی کی کتاب کا مصنف نہیں ہے بلکہ اخلاقی جذبات کی کتاب کا بھی مصنف ہے۔

اخلاقیات میں سمجھنے نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ اخلاقی تاثر اسی وقت

پیدا ہوتا ہے جب انسان دوسرے انسانوں کی جماعت میں رہتا ہے

دوسروں کے اشاروں اور طریقوں کی نقل اپنے آپ کو دوسروں کی جگہ پر رکھ

دیکھنا ان کے احساسات میں شریک ہونا یہ سب باتیں بطور جبلت فطری

محموس ہونے لگتی ہیں۔ یہ ایک غیر ارادی میدان ہے جس کو کوئی نہایت

خود مختار شخص بھی دبا نہیں سکتا۔ دوسرے اشخاص کے تاثرات اور اعمال کے

عمل معلولات کے تصورات سے یہ جبلت ہمردی زیادہ معین صورتیں اختیار کر لیتی

ہے ہم دوسرے شخص کے تاثرات کو اس حالت میں پسند کر لیتے ہیں جب کہ

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حامل حالات میں خود ہم میں بھی اسی قسم کے اور اسی شدت

کے تاثرات پیدا ہوتے ہماری ہمردی کے لئے یہ لازمی ہے کہ پیرا اثر تاثر

کی اس کی علت محرم سے ایک مخصوص نسبت ہو۔ لیکن اگر کسی دوسرے

شخص کا تاثر ایسے اعمال کا محرک ہو جس سے کوئی تیسرا شخص متاثر ہوتا ہو

تو ہم اپنے آپ کو اس تیسرے شخص کی جگہ بھی رکھ کر دیکھتے ہیں اور ہم کسی عمل

سے اسی حالت میں ہمردی محسوس کرتے ہیں اگر اس کا اثر اس کے اصل محرک

کے مناسب ہو۔ فیاضی اور آدم دوستی میں ہم دینے والے اور لینے والے

دونوں کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ ظفر اور انتقام میں اگر معلول اپنی

علت سے غیر متناسب ہو جائے تو ہمیں فاعل سے کوئی ہمردی محسوس نہیں ہوتی

ہیوم کے خلاف سمجھ کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم اصل میں کسی کی صفات سیرت کی

افادیت کی وجہ سے اظہار استحسان نہیں کرتے افادیت کا خیال حقیقت

میں بعد میں پیدا ہوتا ہے اس سے پہلے ہم اپنے آپ کو عامل اور معمول کی جگہ پر

رکھ کر غیر ارادی طور پر اخلاقی حکم لگا چلتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقی حکم ہم دوسروں پر لگاتے ہیں جن سے رویہ کو



ہم غیر جانبدار ناظر کی طرح دیکھتے ہیں لیکن ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسرے لوگ بھی اسی طرح ہمارے کردار کو دیکھتے اور اس پر رائے لگاتے ہیں اس کے بعد ہم خود اپنے آپ کو دوسروں کی نگاہ سے دیکھنے لگتے ہیں صرف مسلسل دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے اپنے اعمال کا آئینہ ہمارے پیش نظر رہ سکتا ہے ہماری شخصیت کو پاؤ حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ایک حصہ فاعل اور دوسرا اس کا ناظر ہو جاتا ہے۔ یہ باطنی ناظر صرف خارجی تقسیموں کا نمائندہ ہی نہیں رہتا ہم جانتے ہیں کہ خود ہمارے ضمیر کو بہ نسبت باہر کے لوگوں کے ہمارا زیادہ علم ہے اسی لئے ہم اس باطنی ناظر کو منصف تسلیم کر لیتے ہیں اور گرد و پیش کے لوگوں کے غیر منصفانہ اور کوتاہ نظر فتوؤں سے اس کی اعلیٰ عقل اور عدل کی طرف مراءفہ کرتے ہیں لیکن کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ اس غصہ جانبدار ناظر کی رائے ہمارے ارادے کے خلاف ہوتی ہے اور ہم کو آشوب اور بیگمانی ہوتی ہے اور خارج میں کسی شخص کو معلوم نہیں ہوتا کہ ہمارے دل کے اندر کیا ہو رہا ہے۔ اس مسئلے میں سمجھ اخلاقی احساس کی گہرائی اور تصویریت کی اس سے بہتر توجیہ کر سکتا اگر وہ ہیوم کے اس نظریہ سے کام لیتا کہ خیال میں یہ سیلان پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے معدن کے قیام اور استحکام کی کوشش کرے سمجھ کے سلسلہ برائت میں بہت سی گڑیاں مفقود ہیں تاہم اس کے دلچسپ اور مفید ہونے میں شک نہیں اور اس سے اخلاقی احساس کے ارتقا کے سمجھنے میں ضرورت رتی ہوتی وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے کہ ایک مخصوص فطری اخلاقی احساس ہے جو ضرور ہی سے کامل و مکمل صورت میں انسان کے اندر پایا جاتا ہے اسی طرح وہ انانیت یا عقل خالص سے اخلاقی کی توجیہ کو غلط سمجھتا ہے۔ وہ اخلاقی ترقی کے لئے عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کرتا لیکن اس کے نزدیک وہ اخلاقی تجربات جن سے عقل عام اخلاقی اصول اخذ کرتی ہے دوسرے لوگوں کے کردار اور حالات کے ساتھ غیر ارادی اور جبلی ہمدردی کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں عقل صرف اصول میں تعمیم پیدا کرتی ہے انیک و بد کے غیر ارادی ادراک میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ اس نکتے کے متعلق وہ پچیس کی تعریف



کرتا ہے جس کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس کی نظر اس نکتے پر پڑی۔ نظریہ جذبات اخلاقیہ Theory of Moral Sentiments کے آخری حصہ میں سمجھنے والے اپنے سے پہلے نظریات کی نہایت عمدہ تنقید کی ہے جو آج بھی نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔

یہ خیال کہ سمجھنے والی دو شخصیں ایک دوسرے کی متقابل ہی نہیں بلکہ متناقض بھی ہیں اس وجہ سے پیدا ہوا کہ اس نے قومی خوشحالی کی بحث میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہ نہایت ضروری ہے کہ افراد کی جلیبی جببلیتوں کو بدرجہ عمل کرنا چاہئے۔ کفایت شعاری اور محنت تمام دولت کا سرچشمہ ہیں اور یہ وہیں ترقی پاتی ہیں جہاں کہ جلیبی جببلیتیں بے روک عمل کرتی ہیں ہماری طبیعت میں کفایت شعاری کی تحریک اسی لئے ہوتی ہے کہ ہم اپنی حالت کو بہتر بنانے کی خواہش کرتے ہیں یہ خواہش زیادہ تر خاموش اور بے ہند بہ ہوتی ہے لیکن ہمارے لئے ایک انسان کے ساتھ ساتھ رہتی ہے یہ کہ کوئی فرد اس خواہش کو بہترین طور پر کس طرح پورا کر سکتا ہے وہ خود ہی نہایت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے۔ سلطنت کو اپنے امور وہی کے ذریعے سے اس معاملے میں بالکل مداخلت نہیں کرنی چاہئے اپنے ملک کے اندر یا باہر جہاں کہیں کوئی شے ارباب ترین ملے لوگوں کو خریدنے دو طلب اور رسد کا قانون بہترین طریقے سے تجارت کو مرتب کر لیگا۔ رسد اور طلب کی باہمی نسبت کے اثر سے دنیا میں تقسیم کار پیدا ہوتی ہے ارتقاء تہذیب و تمدن کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کیونکہ اس طرح سے ہر فرد اپنے کام کو اپنی قابلیتوں کے مطابق مخصوص کر لیتا ہے۔ یہ تخصیص بڑی اور چھوٹی ہر قسم کی چیزوں میں مل جاتی ہے۔ جو بات ہر چھوٹے گھرانے میں دور اندیشی شمار ہوتی ہے وہ ایک بڑی سلطنت میں حماقت نہیں ہو سکتی۔ حکومت کا صرف یہی کام ہے کہ ملک کو خارج کے حملوں سے بچائے ملک کے اندر امن قائم رکھے اور ایسی تعمیرات عامہ اور تنظیمات عامہ کے قیام اور ان کی حفاظت کی ذمہ دار ہو جن کو صحیح کے طور پر چلانا لوگوں کے لئے مفید نہیں ہو گا۔ اس آخری استشنا میں سمجھ اس امر کا اقرار کرتا ہوں



کہ بعض کام ایسے بھی ہیں جو افراد کے باہمی تعامل سے سرانجام نہیں پاسکتے جب کہ ہر شخص خود غرضی سے کام کرے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے اپنی معاشیات کی تصنیف میں سمٹھ کی حیثیت بھی ایک غیر جانبدار شاہد کی سی اس میں اخلاقی نقطہ نظر کو برطرف کرنا اور کناری اصول اس کی معاشیات کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اگر وہ کام کاج ایلین وین میں آزادی کا مدح ہے تو اس لئے کہ وہ اس کو ٹیٹل اور فیما نظر فیہ سمٹھتا ہے اگر وہ اس کا متقاضی ہے کہ ہر شخص کو اسی طرف جانے دو جس طرف کہ اس کے اغراض اس کی رہنمائی کریں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ایمان ہے کہ ہر فرد سے ایک محض بات تھا ایسے مقاصد پورے کرتا ہے جو خود اس فرد کے ارادے کا جزو نہیں ہوتے۔ بسا اوقات وہ اپنی غرض کی پیروی میں غیر ارادی طور پر جماعت کی غرض کو ایسی عہدگی سے پورا کر دیتا ہے کہ اگر وہ براہ راست جماعت کی مقصد برآری کا ارادہ کرتا تو جماعت کا مقصد ایسی عہدگی سے پورا نہ کر سکتا۔ اس فقرے میں ہیں الفاظ بسا اوقات کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ بعض مصنفوں نے سمٹھ کے اس فقرے کا حوالہ دیتے ہوئے بسا اوقات کو چھوڑ دیا ہے جس سے فقرے کا تمام مفہوم بدل جاتا ہے اور اس کا نظریہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ محض انائیٹی اغراض سے جماعت میں کامل موافقت اور توازن قائم ہو سکتا ہے اور تمام ہمدردی اور اخلاقی عمل بے کار بلکہ مضر ہے۔ اگر حقیقت میں سمٹھ کا یہ خیال ہو تو اس کی دو تصنیفوں میں باہم ایسا تناقض پایا جائے جس میں کسی طرح موافقت پیدا نہ ہو سکے۔

بحیثیت باہر معاشیات سمٹھ کی اہمیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس زمانے میں نہایت ترقی یافتہ ممالک میں بھی معاشرتی زندگی پر کیا مصیبت اور عسرت طاری تھی۔ اس نے جاہل فضول خرچ اور مغرور حکومتوں کے مقابلے میں محنتی اور کفایت شعار رعیت کی حمایت کی اور تجربے کی یہ شہادت پیش کی کہ حکومت کی جنگوں اور فضول خرچیوں کے باوجود بچ کے معاملات میں افراد کے حسن انتظام اور اپنے حالات کے بہتری کی مسلسل کوششوں کی وجہ سے انگلستان کے لوگوں نے خوشحالی میں ترقی کی ہے۔ وہ اس امر کا متقاضی ہے کہ رعیت کے افراد گمنامی میں اور چھوٹے پیمانے پر جو محنت



اور ہنر کے کام کرتے ہیں ان کی قدر کرنی چاہئے کیونکہ قوم کی قوت کا بھر متلاطم انہیں چھوٹے چھوٹے قطروں سے ملکر بنتا ہے۔ اس کتاب کی تصنیف سے تھوڑا عرصہ پہلے مزدوروں کی اجرت میں جو اضافہ ہو گیا تھا اس پر وہ بہت اظہار حسرت کرتا ہے کیونکہ جماعت کا کثیر ترین حصہ مزدوروں ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ معاشیات میں بھی سمتہ کے خیالات ہیں اخلاقی اور اجتماعی رنگ پایا جاتا ہے اگرچہ اس نئے دولت کی تقسیم کی نسبت اس کی پیدائش پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور اس حقیقت کے فرض کر لینے میں کسی قدر مبالغہ کیا ہے کہ خانگی معاشیات کے اصول کا بغیر تبدیلی کے ملکی معاشیات پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔

### ہارٹلی پرستلی اور ایریسمس ڈارون

HARTLEY PRIESTLEY AND ERASMUS DARWIN

ڈیوڈ ہارٹلی کا ذکر اگر ہیوم کے عقیدین میں کیا جاتا ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ خاص طور پر ہیوم سے متاثر ہوا بلکہ یہ کہ اس نے ان مسائل پر مزید روشنی ڈالی جن کے حل میں ہیوم مصروف رہا اس نے خود بیان کیا ہے کہ وہ خاص طور پر نیوٹن اور لوک سے اثر پذیر ہوا۔ وہ مشائیں یورک کے نواح میں پیدا ہوا اس نے پہلے دینیات کی تعلیم شروع کی لیکن اسے ترک کرنا پڑا کیونکہ اس نے محسوس کیا کہ میں ان انتالیس عقائد Thirty Nine Articles پر دستخط نہیں کر سکتا جن کو تسلیم کرنا دینیات کی تعلیم کے لئے شرط لازم تھا۔ اس کے بعد اس نے طب کا مطالعہ شروع کیا ادا اگل عمر ہی میں اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مذہب فلسفہ اور حضوریات کے مسائل کا تار و پود ہو۔ اس کتاب کا مرکزی خیال اس نے ایک کم شہرت مضاف گے Gay نامی سے لیا جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ تمام اعلیٰ تاثرات اختلاف کے ذریعے سے اونے تاثرات



سے پیدا ہوتے ہیں ہارٹلے کی کتاب "انسان کی ساخت اس کے فرائض اور توقعات کا مطالعہ" Observation on Man, his Frame his Duty and his Expectations کہتے ہیں کہ وہ ایک شریف اور آدم دوست شخص تھا۔ ۱۷۵۷ء اس کا سن وفات ہے تاریخ نفسیات میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ تمام مختلف نفسی مظاہر کی بسیط احساسات اور تصورات کے اختلاف سے توجیہ کی جائے تمام فکر اور تاثر اور ان کی بلند ترین اور متضاد صورتیں بھی اسی طرح سے پیدا ہوئی ہیں اور ہمارے ارادے کو ہمارے تصورات تاثرات اور اعمال پر جو قدرت حاصل ہے وہ بھی اسی اختلاف سے پیدا ہوئی ہے۔ ہارٹلے کے نزدیک قوانین اختلاف فطرت کے اعلیٰ ترین ذہنی قوانین ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہارٹلے نے اختلاف کی یہ تعریف کی ہے کہ اختلاف بیک وقت یا متوالی پیدا شدہ تصورات کے اتحاد کا نام ہے۔ لیکن اس نے اس کیفیت کا بھی ذکر کیا ہے جسے جدید نفسیات میں اختلاف بالمثالت Association by Similarity کہتے ہیں اور وہ تصورات کے اس بلا واسطہ اتحاد کو بھی بیان کرتا ہے جو وجدانی یقین میں ظاہر ہوتا ہے جو تمام دیگر یقینات کی اساس ہے۔ خصوصیات میں اختلاف کے مقابل کی کیفیت یہ ہے کہ دماغ کے سالمات میں مختلف ہیجیات متحرک ہو جاتے ہیں کیونکہ تکرار سے بہت سے ہیجیات ملکر ایک ہیج بن جاتے ہیں ہیجیات اور تصورات کے باہمی تعلق کی نسبت ہارٹلے نے کوئی نظریہ پیش نہیں کیا آخر میں ان کا تعلق بہت قریبی ہے لیکن اس نے نہادیت کا اقرار کیا ہے اور نہ رویت کا۔ ہارٹلے کے نزدیک نفسی زندگی قوانین اختلاف کے ماتحت بتدریج ادنے سے اعلیٰ صورتوں میں ترقی کرتی ہے۔ مرکب تصورات اسی طرح پیدا ہوتے ہیں اور ہر مرکب تصور اس قسم کی مکمل وحدت بن جاتا ہے کہ بسیط تصورات جو اس کے عناصر تھے قابل ادراک نہیں رہتے جس طرح ایک مرکب جوہر کے اندر ایسے صفات پیدا ہو سکتے ہیں جو اس کے عناصر کے صفات سے مختلف ہوں۔ علاوہ انہیں



ایسے افعال جو شروع میں پوری طرح شعوری تھے تکرار سے غیبی شعوری ہو جاتے ہیں جنہیں ہارٹلے اپنی اصطلاح میں ثانوی خودکار افعال کہتا ہے۔ مزید برآں یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض تصورات کی اصلی شوخی اور شدت، اختلاف سے ان کے ساتھ وابستہ دیگر تصورات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ تمام ذہنی ارتقا کا مدار انہیں تین ثانوی قوانین پر ہے اور انہیں کے ذریعے سے ابتدائی حسی تاثرات اور ارادے زیادہ شعوری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح سے خود غرضی لطیف اور بلند ہو کر بے غرضی اور عام ہمدردی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لیکن انہیں قوانین کے ذریعے سے حسد اور ظلم بھی ترقی کر سکتے ہیں۔ ہارٹلے کے انداز تفکر اور انداز بیان سے ہم کو سپاسنوز یاد آ جاتا ہے یہ ثابت کر کے کہ نفسی مرکبات کے صفات ان کے عناصر کے انفرادی صفات سے مختلف ہوتے ہیں، اس نے نفسیات اختلاف میں ایک اہم قدم آگے کی طرف بڑھایا اسی طرح انتقال محرکات کی کیفیت کو نمایاں کرنا بھی علم النفس کی زبردست خدمت ہے اور ہارٹلے کو بھی اس امر کا سپاسنوز اسے سمجھ کم یقین نہیں ہے کہ ایسے نفسیاتی قوانین کے ذریعے سے شدید ترین ذہنی متغیلات کا ایک دوسرے کی طرف عبور ممکن ہے۔ اختلاف اور انتقال محرکات کے ذریعے سے بقائے ذات کی خواہش صوفیانہ فنا میں تبدیل ہو سکتی ہے خدا سے محبت کی محرک ایک حد تک خود غرضی ہوتی ہے لیکن چونکہ خدا تمام اشیاء کی علت ہے اس لئے بے شمار امتلافات خدا کے تصور سے وابستہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح یہ تصور اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ اس کے مقابلے میں باقی تمام اشیاء یہاں تک کہ اپنی ذات بھی جمع معلوم ہونے لگتی ہے۔ ہارٹلے میں بھی سپاسنوز کی طرح تصوف اور موجودیت کا عجیب ملاپ پایا جاتا ہے لیکن سپاسنوز کی سعی غیبی معمولی وضاحت اس میں نہیں ملتی۔

ہارٹلے کے نظریہ کی طرف لوگوں نے کچھ زیادہ توجہ نہ کی یہاں تک کہ آخر صدی میں جوزف پریشلے نے اس کو اختیار کر کے اس کی اشاعت کی۔ پریشلے کا سن پیدائش ۱۸۰۷ء ہے اور سن وفات ۱۸۸۷ء وہ ایک حکیم



فطرت اور ماہر دینیات تھا۔ کئی باتیں اس کی شہرت کا باعث ہوئیں اس نے  
 آکسیجن دریافت کی تھیلش پر زبردست حملہ کیا اور انقلاب فرانس کی بڑے  
 جوش سے حمایت کی۔ وہ اپنے عام نقطہ نظر کو مادیت کے نام سے موسوم کرتا  
 ہے لیکن اس نظریہ کے مطابق جس کو میسویٹ بوسکو وچ نے پیش کیا پریشکے کا بھی  
 یہ خیال تھا کہ مادے کا جو ہر قوت ہے جو انجذاب بھی ہوتی ہے اور اند فانی  
 بھی اور اجزائے لاتیجڑ سے صرف قوت ہی کے مراکز تصور ہو سکتے ہیں کیونکہ  
 حقیقت میں ہم کو ان کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں ٹھوس بن ایک ایسی  
 صفت ہے جو محض ہمارے حواس سے تعلق رکھتی ہے اس سے مادے کی  
 ماہیت منکشف نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادے کا ہمارے حواس  
 پر ایک یہ اثر بھی ہے۔ اگر امر واقعہ یہی ہے تو ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم مختلف  
 جو اس یعنی مادہ اور روح فرض کریں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ مادی اور نفسی قوتیں دونوں  
 ایک ہی جوہر میں پائی جائیں۔ پریشکے کو یقین ہے کہ یہ نظریہ بہ نسبت روایت  
 کے اصلی میسوی تعلیم سے بدرجہا زیادہ موافق ہے۔ نظریہ روایت اس کے  
 نزدیک غیر میسوی فلسفے سے لیا گیا ہے۔

ہارلے کے نظریہ کو ایک اور حکیم فطرت نے بھی ترقی دی جس کا نام  
 ایریسس ڈارون ہے (۱۸۰۶-۱۸۷۱) اور جو چارلس ڈارون کا دادا تھا وہ طبیب  
 تھا۔ علم حیوانات و نباتات، ضرر گوئی اور فلسفے میں خاص قابلیت رکھتا تھا  
 اپنی خاص تصنیف زونومیا Zoonomia, or the laws of Organic  
 Life, London 1794 میں اس نے یہ بتایا ہے کہ حالات کے ساتھ سعی و موافقت  
 اور تحفظ ذات کی تحریک کے زیر اثر تجربے اور اختلاف کے ذریعے سے  
 جلیتیں پیدا ہوتی ہیں وہ ہارلے سے بھی آگے بڑھ گیا ہے کیونکہ اس نے اس  
 پر بہت زور دیا ہے کہ کب کردہ صفات بھی نسلاً منتقل ہو سکتی ہیں اس طرح  
 سے اختلاف کا نفسیاتی نظریہ ترقی کر کے حیاتیات کا نظریہ ارتقاء بن گیا جس میں  
 بہت کچھ ارتقاء کے انواع کے مفروضہ کے ساتھ مشترک ہے جسے کچھ  
 سال بعد لیمارک (Lamarck) نے پیش کیا اور ان دونوں نے ملکر اس



عظیم الشان مفروضے کے لئے راستہ بنایا جو ہمیشہ ڈارون کے نام سے منسوب رہے گا۔

### ریڈ اور سکوج فلاسفہ

ٹاس ریڈ اور اس کے تابعین نے لوک اور رسوم کے فلسفہ کی نسبت ایک بالکل مختلف انداز اختیار کیا۔ انگریزی فلاسفہ کی قوت و عظمت منکر اس پر منحصر تھی کہ وہ بڑے استقلال سے مسائل و تصورات کی تحلیل کرتے تھے جس سے ایک طرف تو کائنات کا یقینی اور عام فہم تصور معرض خطر میں پڑتا تھا اور دوسری طرف خیالی اور مذہبی تصور بھی متزلزل ہو جاتا تھا اس کے برخلاف سکولٹنٹ کے فلاسفہ نے سب کچھ عقل عامہ اور شعور سادہ کے فیصلے پر چھوڑ دیا اور فلسفے سے یہ تقاضا کیا گیا کہ وہ ان فیصلوں کو مرتب کرے اور ان کو بیان کرے تحلیل سے تمکک کر اور بدگمان ہو کر لوگ بلا واسطہ شعور کی طرف واپس آئے اور متقاضی ہوئے کہ اس کا حق ادا کرنا چاہئے۔ یہ رجعت جس نے اٹھارہویں صدی کے دوران میں مختلف صورتیں اختیار کیں اور جو اس زبردست رد عمل کا پیش خیمہ تھی جو تمام اٹھارہویں صدی کے خلاف انیسویں صدی کے آغاز میں واقع ہوا اسکی حیثیتوں سے جائز اور متعجب خیال تھی کیونکہ اس نے تاریخی امور واقعہ کے حقوق کی حمایت کی لیکن جزئی امور کی واقعیت کی تنقیح میں اس کا اندازہ بسا اوقات غیر ناقدانہ بھی ہوتا تھا۔ ریڈ کے بنا کردہ مذہب فلسفہ کو اسکوج اسکول (Setoch School) کہتے ہیں کیونکہ اگرچہ چیمین اور تیمہ میں بھی اس فلسفے کے اشارات پائے جاتے ہیں لیکن اس کو ریڈ ہی کے زمانے میں خاص کر اسکوج یونیورسٹیوں میں غلبہ حاصل ہوا یہ فلسفہ اپنی صحیح تفصیلات بیانہ کی وجہ سے بہت مفید ثابت ہوا اگرچہ



اس میں یہ نقص ضرور ہے کہ اس میں محض بیان کو توجیہ سمجھ لیا گیا ہے اور علمی نقطہ نظر کو محض بیان کے ماتحت کر دیا گیا ہے ٹوٹس ریڈ (۱۷۹۶ء - ۱۸۷۰ء) اس گروہ کا اہم ترین مفکر ہے وہ پہلے طبی و اعصابی تھراپی کے بعد ایروڈین اور گلاسگو میں پروفیسر رہا۔ اس کی خاص تصنیف Inquiry into the Human Mind on the

principles of Common sense عقل عام کے اصول پر نفس انسانی کے متعلق تحقیق ہے جو ۱۷۹۲ء میں شائع ہوئی اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ میں لوگ اور بار کھلے کے فلسفے کا پیرو تھا لیکن مجھ پر ہیوم کی کتاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ فلسفہ نہایت خطرناک نتائج تک لے جاتا ہے تمام علوم تمام مذہب تمام نسلی اور تمام عقل سلیم اس سے توبہ بالا ہو جاتی ہے اس کے بعد جب اس نے اس تمام شجر یک پر ایک تنقیدی نگاہ ڈالی تو اسے معلوم ہوا کہ یہ حقیقی شجر بنے کے مخالف ہے اسی لئے وہ تھری بنا پر اس کے مخالف کر تا ہے اور بیکن اور نیوٹن کی طرز تحقیق کی پیروی کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ ریڈ نے بعد ازاں خاص طور پر اس مسئلے کے نفسیاتی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے مذکورہ بالا کتاب کے اندر مختصر بیان شدہ برہان کو اپنی بڑی تصانیف Essays on the intellectual Powers of Mind 1785 میں مفصل بیان کیا ہے اور

Essays on the Active Power of Mind 1788

ریڈ کے نزدیک ہمارے تمام علم کی اساس بعض ایسے جلی اور طبی مفروضات ہیں جن پر شک کا کوئی حملہ نہیں ہو سکتا عام حالات زندگی میں انسانوں کے افکار و اعمال انہیں ناقابل تردید اصولوں پر مرتب ہوتے ہیں یہ عقل عام کے اصول ہیں جو تمام فلسفوں سے قدیم تر اور اسی لئے مستند تر ہیں یہ خدا کی



بنائی ہوئی ہماری اصلی سرشت کے عناصر ہیں۔  
 ان اصلی اصولوں میں سب سے مقدم یہ یقین ہے کہ خارج میں ایک مادی  
 دنیا موجود ہے اور اس کے علاوہ روح کا وجود ہے۔ ہر احساس سے قدرتی  
 طور پر یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ اس کا معروض خارجی ہے اور اس کے علاوہ محسوس  
 کرنے والا نفس یا اناموجود ہے۔ احساس یا ادراک میں صرف کیت ہی کا  
 فرق نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے جس کی کوئی مزید توجیہ نہیں ہو سکتی تھیں محسوس یا  
 متذکرہ یقین کرنا مشہور کا ایک ایسا سادہ فعل ہے کہ اس کی نہ کوئی مزید تفصیل  
 اور نہ امثال سے اس کی توجیہ ممکن ہے یہ ہماری فطرت کی ایک حیرت انگیز  
 خاصیت ہے یہ فطرت کا ایک طلسم ہے کہ احساس ایک ایسی شے کو ہمارے  
 شعور کے اندر لے آتا ہے جس کا ہمیں پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا لیکن باوجود اس کے  
 ہم فوراً اس کا ادراک کر لیتے ہیں اور اس پر یقین کر لیتے ہیں اس جیسی ادراک  
 کے ماحول (جس میں مذکورہ بالا فطری ایما بھی داخل ہے) ہم میں ایک تعلیمی جلت  
 بھی ہے جو ایک فطری اگرچہ ناقابل توجیہ میلان ہے جس کی وجہ سے ہم یہ یقین  
 رکھتے ہیں کہ ماضی میں ہم نے مظاہر کی جو ترتیب دیکھی ہے مستقبل میں بھی وہی  
 قائم رہے گی۔ یہ ایک ایسا اصول ہے کہ نہ صرف تمام سائنس بلکہ کامیاب کامیابی اسی  
 پر ہے۔ ہم اس کو استقرائی اصول کہہ سکتے ہیں عقل سلیم اس کو ہر جگہ تسلیم کرتی ہے  
 اور اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو تو اسے پاگل خانے بھیج دینا چاہئے اسی طرح  
 عملی دنیا میں حاسہ اخلاقی ایک طبعی اصول ہے جس طرح خارجی حواس سے  
 ہمیں نہ صرف مختلف اجسام کی صفات محسوس ہوتی ہیں بلکہ یہ تصدیق بھی مضمر ہوتی  
 ہے کہ اس جسم کے اندر یہ صفت ہے اور اس جسم میں وہ صفت اسی طرح حاسہ  
 اخلاقی سے جس اعمال کے خیر و شر اور حسن و قبح کے تصورات بھی حاصل ہوتے  
 ہیں اور یہ حکم بھی طبعی طور پر سرزد ہوتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے اور وہ عمل غلط یہ سیرت  
 باقادر ہے اور وہ سیرت بے قدر۔

فطرت کی شہادت حاسہ اخلاقی میں بھی ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے  
 کہ خارجی حواس میں۔ نظری اور عملی دونوں عالموں میں اصول اولیہ یہی ہوتے ہیں



جی کی تردید یا انکار نہیں ہو سکتا بشرطیکہ نفس سچے بے جذبہ اور بے تعصب ہو  
ریڈ اور اسکول اسکول میں ہیوم کے خلاف اسی طرح رد عمل پایا جاتا  
ہے۔ جس طرح اپنے زمانے میں کیمبرج اسکول میں ہابس کے خلاف پایا جاتا  
تھا۔ اس رد عمل کا خاصہ یہ ہے کہ وہ حقائق ازلیہ سے نہیں بلکہ بھرنے کی  
شہادت سے مرادھ کرتا ہے۔ اس کا اعتقاد یہ ہے جو یقیناً ایک عظیم غلطی  
ہے کہ سادہ ترین اور اکاٹ میں حقائق ازلیہ کا براہ راست مشاہدہ ہو سکتا  
ہے۔ اس کے نزدیک جتنے ناقابل انعم مظاہر ہیں اتنی ہی اصلی جہتیں ہیں۔  
یہ توجیہ کا کیا ہی آسان طریقہ ہے۔ ڈیکارٹ لوک اور لائبنٹز نے جو  
وجدان کو مخالفت اور موافقت کے سادہ ادراک تک ہی محدود رکھا  
تھا لیکن اس اسکول نے وجدانیت کو بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ اس نے  
شعور کے نہایت پیچیدہ اعمال کو بھی وجدانی قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ  
ان کی کائی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس تحریک کا لازمی نتیجہ ہی ہو سکتا  
تھا کہ تمام تحقیق و تحلیل کا خاتمہ ہو جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ  
ہیوم کے فلسفے پر اس کا کچھ اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس نے خود  
کہا تھا کہ عمل میں اصول عقل سلیم کے آگے منسلیم خم کرتا ہوں لیکن ان کو ثابت  
کرنا مجھے نہایت دشوار معلوم ہوتا ہے ہیوم کے خلاف ریڈ کا فلسفہ  
اس لحاظ سے صحیح ہے کہ ہیوم نے مظاہر کے اصل اور غیر متبدل ربط  
کو نظر انداز کر دیا تھا جو ایسا ہی امر حقیقی ہے جیسا کہ کوئی جزئی مظہر۔  
لیکن عقل عامہ کی طرف رجوع کر کے اس نے اپنے آپ کو ہیوم کی حکیمانہ  
تردید کے ناقابل بنا لیا کیونکہ حقیقت میں یہ نقطہ نظر ترک فلسفہ کے  
مرادف ہے۔

ہیوم کے بعد انگریزی فلسفے کے جمود اور جزر و طویل کے اسباب  
کا معلوم کرنا نہایت آسان ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے وہ میلان  
فکر جو انگریزی اسکول میں صورت پذیر ہوا تھا اپنے فطری اختتام پہنچ  
گیا تھا یہ خط جادہ سر منزل پہنچ کر مٹ چکا تھا دوسری طرف کچھ سیاسی



اور کچھ مذہبی اغراض پھر ہنگامہ آرا ہو رہے تھے اس طویل وقفے کے بعد جس میں لوگ ۱۶۸۵ء کے انقلاب کے اثرات میں زندگی بسر کرتے رہے دوبارہ سیاسیات نے ان کی اعلیٰ ترین قوتوں کو اپنی خدمت میں طلب کیا اور مذہبی احساس جو آزاد خیالی اور ڈی ازم سے دب گیا تھا پتھو ڈرم Methodism کی صورت میں پھر بھرک اٹھا جو زمانہ ماقبل کی عقلیت کے خلاف ایک زبردست اور عام پسندیدہ عمل تھا۔ لیکن ان حالات پر ہم یہاں مزید بحث نہیں کر سکتے لہٰذا لیسی سٹیفن Leslie Stephen نے ان کو اپنی کتاب History of English Thought in the Eighteenth Century اٹھارویں صدی میں فکر انگریزی کی تاریخ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔



# کتاب پنجم

فرائسی فلسفہ نویر اور روسو (Rousseau)

## عام خصوصیات

ڈیوڈ ہیوم نے فلسفیانہ فکر کو اس مقام تک پہنچا دیا تھا جہاں سے آگے ترقی کرنا مطلقاً جدید نقطہ نظر کے اختیار کرنے کے بغیر ناممکن تھا۔ ہیوم نے ۱۷۳۹ء اپنی کتاب میں جو سوال اٹھایا تھا اس کا جواب کانٹ کی تنقید عقل خالص کی اشاعت یعنی ۱۷۵۱ء تک کسی نے نہ دیا۔ ان دو بڑی تصنیفوں کے درمیان جو وقفہ ہے تاریخ فکر میں اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس زمانے میں فلسفیانہ خیالات پیکار کے ہتھیار بن گئے۔ فکر اپنے پر امن کام میں مشغول تھا کہ یک بیک صلائے زمانہ اس کے کان میں پڑی کہ اٹھو اور پہلے زمانوں کی روایات اور ادارات کے ساتھ روحانی جنگ کرو جن کو اب انسان کی بے تاب روح نے جنبش دینی شروع کر دی تھی۔ مادی فطرت کے عالم میں جدید سائنس نے ایک عظیم الشان نتیجہ پیدا کر دیا تھا جو نہ صرف اپنی وسعت احاطہ بلکہ اتقانی بنیاد کی وجہ سے بھی حیرت انگیز تھا۔ عالم فانی میں انگریزی اسکول نے یہ اصول قائم کر دیا کہ ہر تصور کی صحت کا اس



طرح سے امتحان کیا جائے کہ تجربے میں اس کا ماخذ تلاش کیا جائے  
 اس ذریعے سے تمام معتبر اور مقدس تصورات کا امتحان ہو سکتا تھا۔ اجتماعی  
 اور سیاسی عالم میں حق فطری کے اصول نے جو سطوح اور سرسری صدی  
 کی سخت پیکاروں کا حاصل تھے ایک ایسا معیار مہیا کر دیا تھا جس کا بڑی  
 حیرت سے تقلید منقول پر بھی اطلاق کیا گیا جسے اب تک اجتماعی نظام کا رکن کہیں  
 خیال کیا جاتا تھا کیا ان تصورات اور اصول کا اتنا کافی امتحان ہو چکا  
 تھا کہ ان کو عملی زندگی پر عائد کیا جائے خود حیات کی اپنی زبردست قوت کے  
 سوا اور اس کا کوئی جواز نہیں تھا۔ قوت نشین مفکرین شاید کسی قطعی فیصلے  
 تک نہ پہنچے لیکن اب ان کا زمانہ گزر چکا تھا۔ اس سے کچھ سال پیشتر  
 جب ہیوم اپنی عظیم تصنیف کے لئے زیادہ عزت مہیا کرنے کی خاطر فرانس  
 چلا گیا، دو فرانسیسی نوجوان انگلستان آئے جن کی غرض یہ نہیں تھی کہ فلیکس  
 میں اپنے افکار کو سخت کریں بلکہ انگلستان میں جو عقلی قوتیں قائم کر رہی تھیں  
 ان کو اپنے اندر لینے کے لئے اپنے دل و دماغ کے دروازے کھلے رکھیں  
 اور اس تحریک میں حصہ لیں جو انگلستان کی مناسب فضا میں نشوونما پا چکی تھی۔  
 والٹیر اور مونٹسکیو جب انگلستان سے اپنے وطن واپس آئے  
 تو فلسفہ مذہب، حکومت اور سلطنت کے متعلق ایسے نئے خیالات ساتھ  
 لائے کہ گویا وہ ایک بالکل نئی دنیا سے آئے ہیں۔ انگریزی خیالات  
 اور حالات سے ان کی واقفیت نہایت سہمہری تھی اور ان کا  
 مقصد یہ نہیں تھا کہ جو کچھ انھوں نے دیکھا ہے اسے اور پختہ کرنے کے لئے  
 اپنے سینے کے اندر محفوظ رکھیں بلکہ نہایت آزادانہ سہل اور سادہ صورت  
 میں دنیا میں اس کی اشاعت کریں تاکہ وہ انسانوں میں بیداری بھان  
 اور تبدیلی پیدا کرے اس مقصد کے لئے انھوں نے صرف انگریزی  
 تحقیقات کے طرق و نتائج ہی استعمال نہیں کئے بلکہ نشاۃ جدیدہ کے دیگر  
 فلسفے کے مقامات عظیمہ میں سے گزرتے ہوئے فلسفہ تجربیت تک متنا  
 ارتقاءئے فکر ہوا تھا اس سے اس جنگ میں مدد لی یہ روایتی چیز کے



خلافت جو شدید اور بے رحم تنقید کی گئی اس کی تہ میں یہ ادعائیت بھی موجود تھی جس کا یہ اعتقاد تھا کہ اس نے کائنات و حیات کے تمام ضروری مسائل حل کر ڈالے ہیں۔ مخالفت قوتوں پر غالب آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک شخص اپنی جگہ پر مضبوطی سے قائم ہو۔ جو شخص ایک ایک تمام ذہنی اور اجتماعی تصورات و روایات سے جو تاریخ نے پیش کئے ہیں لقاطہ کرنا چاہتا ہے اس کو اپنے نقطہ نظر پر نہایت غیر متزلزل اعتقاد ہونا چاہئے۔ تاریخ میں ہمیشہ یونہی ہوا ہے یوم الحساب میں اپنی فرصت کہاں ہوتی ہے کہ پہلے تمام مقدمات کو مرتب کر لیا جائے۔ عیسائیت اور کلیسا نے قدیم تہذیب کو تباہ کرتے ہوئے یہ انتظار نہیں کیا تھا کہ وہ پہلے اپنی فوقیت کا کامل ثبوت مہیا کر لیں تہذیب قدیم ایک ہی زبردست حملے میں از گئی تھی۔ روحانی سیلاب نہایت بے رحم ہوتا ہے جب کسی روحانی ضرورت کو دیر تک روکا جاتا ہے تو ایک لمحہ ایسا آتا ہے کہ وہ بند کو توڑ کر طوفان کی طرح اچھی بڑی بہت سی چیزوں کو بہا لے جاتی ہے۔ لیکن نشاۃ جدیدہ سے اس کا ثبوت ملا کہ کلاسیکل تہذیب پورے طرح فنا نہیں ہوئی تھی اور یہ کہ اٹھارویں صدی کے آخری دس سال کا سیاسی اور فلسفیانہ انقلاب قدیم نظام اشیا کو پوری طرح برطرف نہیں کر سکا تھا اس کا ثبوت انیسویں صدی کے آغاز میں رومینٹزم (Romanticism) کے رد عمل سے ملتا ہے۔ فلسفیانہ تحقیقات ابھی مطالعہ آگیا ہوں میں ختم نہیں ہوئی تھی کہ لوگوں نے پہلے خانگی محلوں میں اور پھر گلیوں بازاروں میں ان مسائل پر بحثیں شروع کر دیں فلسفیانہ حیثیت سے آلات فکر کے نقص سے

نوٹ Romanticism (جس کا کوئی ترجمہ اردو میں ممکن نہیں) سے بعض اوقات یہ مراد ہوتی ہے کہ ازنئے متوسط کی زندگی اور اس کے نقطہ نظر کا ادبیات میں اظہار کیا جائے اور بعض اوقات ادبیات میں روایتی اسالیب کی مخالفت کے لئے بھی یہ اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔



ان لوگوں کی تاریخی اہمیت میں فرق نہیں آتا جنہوں نے جنگ شروع کی۔ جہاں زندگی اور موت کا سوال ہو وہاں جو ہتھیار بھی لے سکیں استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے وسط کے فرانسیسی فلاسفہ میں ہمیں کوئی خاص عقلی تفوق معلوم نہیں ہوتا اور وہ اکثریت کو سادہ اور عام فہم بنانے کی کوشش میں وہ اکثر اعلیٰ کو ادلتے اور باوقار کو بے وقار بنا دیتے ہیں لیکن ان کی ادعا نیست کو تاہ نظری اور ملکی باتوں کی تہ میں انسانیت اور تنویر و ترقی میں ایک زبردست ایمان مضمر ہے جس کی وجہ سے ان کی بہت سی کمزوریاں قابل عفو نظر آتی ہیں۔ ایک بلند نظر جوان مرگ مفکر کی یاد میں والٹر نے کہا تو ان خفیف باتوں کے زلزلے میں تو نے یہ فلک بوس پرواز کہاں سے کی ہے؟ انہیں الفاظ کو اس تمام تحریک کا اصولی مقولہ قرار دے سکتے ہیں۔ تاریخ فلسفہ میں اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے بیان میں بہ نسبت تاریخ ادب یا تاریخ تمدن کے اس کی بہت زیادہ ضرورت ہے کہ ان زبردست فنی زیر و امواج کا لحاظ کیا جائے کیونکہ جو سکتا ہے کہ سطح پر ابھر آنے والی چیزیں کچھ زیادہ قدر و قیمت نہ رکھتی ہوں۔ اس ہنگامے میں ایک شخص ایسا تھا جس کی طبیعت کا روحانی مظالم نہایت طوفان خیز تھا اور جس کے اندر بلا واسطہ تاثر انفرادی میلان طبع اور تہذیب و تفکر کے خلاف حق فطرت کی حمایت کی بے مثال قوت تھی اس نے ہر قسم کی امرائیت اور نفاست تہذیب کے خلاف زندگی کے سادہ انسانی کمزریں بہا لنبہ اہینوں پر زور دیا۔ جین جیک روسو میں زندگی کا ایک نیا عنصر اور حیات روحانی کا ایک نیا پہلو نمایاں ہوا جو اس زمانے کی تنقید کی عقل اور قدیم تمام اشیاء و فن کا حریف ہو گیا۔ اس نے یہ ثابت کر دیا کہ زندہ انسانی تاثر ہر قسم کی تقلید اور تنقید سے عمیق تر ہے۔ کوئی فلسفہ اور کوئی روایت اس سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور یہ اُن تمام



چیزوں کی بنیاد ہے جو زندگی کو قابل قدر بناتی ہیں۔ اگر یہ تصوف اکثر اس وجدانی تاثر کی حمایت کر چکا تھا لیکن تاثر کی اہمیت کو اس سادگی اور صفائی سے اس وقت تک کبھی کسی نے پیش نہیں کیا تھا۔ اس قدر اس کے خیالات اور نظریات کی وجہ سے نہیں جتنا کہ باوجود اس کی تمام کمزوریوں کے اپنی شخصیت کی وجہ سے دوسرے حقیقت میں فلسفے کے اندر ایک نقطہ انقلاب ہے۔ اس نے مسئلہ تعین (The Rohlen of Value) کو سب سے مقدم کر دیا۔ اس کے زمانے تک مسئلہ علم اور مسئلہ وجود نے تمام نگاہیں گھیر رکھی تھیں۔ نظام قدیم اور تنقید نو پر حملہ کر کے اس نے ثابت کر دیا کہ ایک چیز ایسی بھی ہے جو ان دونوں میں سے کسی کے بھی ماتحت نہیں ہو سکتی اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلاسفہ میں سے صرف اس میں مستقبل کی پیش گوئی اور اس کی آفرینش کے جراثیم موجود تھے۔ علاوہ ازیں اس میں ایک اور خاص بات یہ تھی کہ وہ اپنے زمانے کا واحد مفکر تھا جسے طفولیت سے نہایت گہری دلچسپی تھی۔

اس تحریک کے بڑے اصولی توانگھتاں میں پیدا ہوئے لیکن ان سے علنی اور ایجابی دونوں قسم کے انتہائی نتائج فرانس میں اخذ کئے گئے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے وجود نہایت اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں ٹین (Taine) نے اپنی شاخ اقصیٰ (Lancien regime) پر قدیم میں اس کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ فرانسیسی زبان اور فرانسیسی طبیعت میں درباری اور مجلسی زندگی اور کلاسیکل فن سے ایک نفاست پیدا ہو چکی تھی جو سادہ اور صاف تصورات کی ادائی کے لئے نہایت موزوں تھی خصوصاً ایسی صنف فکر کے لئے جو نہایت تھوڑی تیاری کے بعد اہم ترین مسائل پر بحث کرنے کے لئے تیار ہو جائے اور جس کو وسیع افکار کی ضرورت نہ ہو بلکہ جو کچھ اس کو ماضی ہو چکا ہے اسی کی تکمیل مقصود ہو۔



لیکن کلاسیکل روح اور زبان کی نفاست سے اس تحریک کی کافی توجیہ نہیں ہوتی اس سے صرف صورت بیان یا ظرف کی توجیہ ہوتی ہے منظروف کی توجیہ نہیں ہوتی اور نہ ہی سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے یہ مخصوص سمت کیوں اختیار کی یہ کہ انگریزی فلسفہ کے عملی نتائج فرانس میں اخذ کئے گئے اور انگلستان میں اخذ نہیں کئے گئے اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ فرانس میں قدیم اور جدید نظام کا مقابلہ بڑا سخت تھا اور انگلستان کی نسبت فرانس میں نظام قدیم نہایت کمزور تھا اور گندا ہو چکا تھا۔ انگلستان میں جماعت نے ان نئی قوتوں کو اپنے اندر لے کر اپنے ارتقاء کے مسلسل کو جاری رکھا تھا۔ فرانس میں نظام قدیم نے اس طرح ہر شے کو اپنے مطابق بنا رکھا تھا کہ اس کے لئے اب صرف دو ہی باتیں ممکن تھیں یا تو وہ تمام تنقید کو فنا کر ڈالے اور یا خود اس کی زد سے فنا ہو جائے۔



# بَابِ اَوَّل

والیٹر اور منوشکیو

والیٹر (۱۷۴۸-۱۷۹۴) نے اپنی تصنیف (Letters sur les Anglais 1732) انگریزوں کے متعلق خطوط میں اپنے ہموطنوں کو ایک نئی طبیعت کے فلسفے اور نئے نظام جماعت سے آشنا کیا اس نے لوک اور نیوٹن کا کارٹس سے سیرین کو یکساں کر دیا اور Socimans Quakers and Dissenters فرقوں کا کاٹھنیکوں سے کہ اور حکومت خاصہ گاہ کا مطلق العنان شاہی سے مقابلہ کیا جہاں اس کے کوئی خاص مقابلہ نہیں کیا اور اپنے آپ کو محض بیان تک محدود رکھا ہے وہاں بھی پڑھنے والوں کو اس کا مقصد صاف طور پر معلوم ہوتا تھا اور کسی کو غلط فہمی نہیں ہوتی تھی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کتاب جلدی گئی اکثر فرانسیسی والیٹر کو محب وطن خیال نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ انگریزی سیرت کا مدافع تھا۔ یہ خطوط تاریخ تہذیب میں ایک نقطہ انقلاب ہیں کیونکہ ان کے ذریعے سے انگریزی خیالات یورپ کے بڑے علم میں سیرایت کر گئے۔ بعد میں والیٹر نے نیوٹن کے نظریہ طبیعت کی ایک عام فہم شرح شائع کی جس نے جدید فلسفہ فطرت کی اشاعت اور آخر کار اس کی فتح میں بہت مدد کی۔ اس کی اہمیت آزاد مفکر ہونے کی



حیثیت سے نہیں اس کو دوسروں کے خیالات کی تشریح اور ان کو عام فہم طریقے پر پیش کرنے میں یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ اس کی ایک نہایت اہم تصنیف کا عنوان (Dictionnaire Philosophique Portail 1764) اس کی اس خصوصیت کا منظر ہے۔ اس فلسفیانہ لغت میں جو خیالات بیان کئے گئے ہیں وہ بنے بنائے اس کو مل گئے تھے۔ اس کا صرف یہی کام تھا کہ ان کو ایسی طرح سے بیان کرے کہ عام لوگوں میں ان کی اشاعت ہو جائے وہ لوگ کی تعریف کرتا ہے کہ اس نے ہمارے سامنے نفس کی تاریخ پیش کی در انجائیکہ اس سے پہلے فلسفی اس کے متعلق محض خیالی افئانے ہی بیان کیا کرتے تھے اور اس سے بھی کہ اس نے فہم کو احساس سے آخذ کیا۔ والیٹر اس سے بھی آگے قدم بڑھانے پر مائل ہے اس کے نزدیک حافظہ اور فکر محض احساس ہی کی مسلسل اور متبدل صورتیں ہیں جب کوئٹلک (Condillae) نے یہ نظریہ پیش کیا تو والیٹر نے اس حکیم کیلئے کے بیانات کو تسلیم کر لیا لیکن اگر تمام علم حواس ہی سے اخذ کیا جاتا ہے تو اس حالت میں ہم سرمدی اور لامحدود ہستی اور مابیت روح کے متعلق کیا جان سکتے ہیں۔ اس کا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ نہیں۔ لوگ اور کوئٹلک کے خلاف والیٹر اس قضیہ سے متشکک نہ نتائج نکالتا ہے کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ باضابطہ طور پر تو وہ یہی کہتا ہے کہ وحی نے تو ہم کو بھی تعلیم دی ہے کہ روح ایک جوہر ہے لیکن اس میں صاف طور پر نفسیاتی کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی نسبت اس کے حقیقی خیالات معلوم کرنے کے لئے لغات فلسفہ میں روح پر اس کا مقالہ پڑھنا چاہئے۔ اس میں وہ کہتا ہے ”خدا نے مجھ کو جو عقل دی ہے وہ نیک و بد کی تینہ کے لئے ہے نہ اہل لئے کہ تو اس کی خلق کردہ اشیاء کی کمنہ دریافت کیا کرے“ اس حقیقت میں اس کو قطعاً کوئی شک نہیں کہ تمام علم کا مصدر



احساس ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ خود احساس کا ماخذ کیا ہے۔  
 والیٹر کو اس سے بہت خوشی تھی کہ لوگ نے ایک جگہ کہا ہے کہ  
 اگر خدا نے مادے کو قابلیت احساس و دلیعت کی ہو تو اس میں  
 کوئی استبعاد یا تناقض نہیں ہم اس کے خلاف کچھ نہیں کہہ سکتے لیکن  
 والیٹر اس پر غور نہیں کرتا کہ لوگ نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا  
 ہے کہ اس قسیم کی ودلیعت محض معجزے سے ظہور میں آ سکتی ہے وہ  
 صرف پہلے قضیہ کو لے لیتا ہے اور ہمیشہ اس کو بطور حربہ روحیین کے  
 خلاف استعمال کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے تمام نظام فکر  
 کے اندر یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ تمام اشیا کی تحویل دو اصولوں  
 میں کی جائے یعنی خدا اور مادہ۔ ان کے درمیان روحوں کی  
 اس کو کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی لیکن اگر اس سے یہ پوچھو کہ مادہ  
 کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی نسبت بھی ہمارا علم  
 اتنا ہی ہے جتنا کہ روح کی نسبت۔ والیٹر کو اس کے وجود پر  
 کوئی شک نہیں۔ وہ اس کی دوامی ہستی کا بھی قائل ہے۔ لغات  
 فلسفہ میں مادے کے مقابلے میں کہتا ہے دو کسی اصول متعارفہ پر  
 اعتقاد اتنا عام نہیں ہے جتنا کہ اس پر کہ کوئی شے عدم محض سے  
 وجود میں نہیں آ سکتی اس کے مخالف نظر یہ ذہن ہی میں نہیں آ سکتا  
 وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب میں اس سے کچھ  
 خلل نہیں آتا کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ مادہ ازلی ہے اور خدا اس میں  
 اپنے مقاصد کے لئے نظم پیدا کرتا ہے۔ خوش قسمتی سے اس زمانے  
 میں ہم ایمان کے ذریعے سے جانتے ہیں کہ خدا نے مادے کو ہم  
 سے پیدا کیا لیکن اللہ یہ صحیح ہے کہ مادے کی ازلیت کے مفروضے  
 میں بھی خاص مشکلات ہیں اور ہمیں اپنے آپ کو دھوکا نہیں  
 دینا چاہیئے کہ ہم نے اس مسئلے کو حل کر لیا ہے۔ فلسفہ ہر شے کی  
 توجیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن خدا کی طرف سے منظم ازلی مادے پر



اعتقاد رکھنے سے کوئی اخلاقی مشکلات پیش نہیں آتیں ہمارے  
فرائض تو وہی رہیں گے خواہ ہمارے سامنے جو بے ترتیب سی  
دنیا موجود ہے وہ محض منظم ہو یا مخلوق ۔ والیٹر کا خیال ہے کہ  
تحقیقی یا ادعائی نتائج کا عملی اور اخلاقی زندگی پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑتا  
شاید اسی جگہ پر والیٹر فلسفیانہ حیثیت سے نہایت اہم ہے ۔  
یہاں پر اس کی تشکیک محض تخیل و تضحیک حیات سے بہت  
مختلف ہے ۔ اس کا ان لوگوں کی زبردست حمایت کرنا جو  
انسانوں کی نا انصافی سے مظلوم و معتمد ہیں اس امر کی  
شہادت ہے کہ سچی ضرورت کے لئے والیٹر میں کس قدر عملی  
سنجیدگی پائی جاتی ہے اس کے اعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ  
وحی کی تعلیم پر حملہ کرتے ہوئے خواہ کس قدر تضحیک اور نفی و حسد  
اس کے لئے فخر کرے ہوں ، لیکن جب وہ عمل کو محض تفکر کے  
خلاف پیش کرتا ہے تو اس کا دل و دماغ پوری طرح اس میں شریک  
ہوتا ہے ۔ بقائے روح کے متعلق اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے  
کہ یہ اعتقاد لوگوں میں اخلاق کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے  
بائیں ہمہ اس نے خدا پر اعتقاد کے لئے دلیل تلاش کرنے کی  
کوشش کی اور نیوٹن کی طرح فطرت کی مقصدیت سے آغاز کیا  
وہ علل غائیہ کے نظریہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی  
کہتا ہے کہ ہمیں معلولات کو مد نظر رکھنا چاہئے جو ہر وقت  
اور ہر مقام پر یکساں طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزئی یا ثانوی  
معلولات کو نظر انداز کر دینا چاہئے ۔ والیٹر کو زندگی کے تاریک  
پہلو کے نمایاں کرنے میں ایک حاسدانہ لذت حاصل ہوتی تھی ۔  
وہ جابجا اس رجائیت پر حملہ کرتا ہے جو کائنات کے قوانین  
عظیمہ پر بنگاہ جمائے رکھتی ہے اور اس کرب و الحزن کو بے حقیقت  
جان کر نظر انداز کر دیتی ہے جو اس نظام اشیاء کے ذریعے سے



افراد پر نازل ہوتا ہے یہ مشہور بات ہے کہ لزبن کے بھونچال  
 نے اس کے لئے خاص موقع مہیا کیا کہ وہ اس بہترین کائنات  
 کی ہنسی اڑائے۔ لزبن کی تباہی کے بعد محکمہ احتساب دینی  
 کفارے کے طور پر لمحدوں اور مرتدوں کے خلاف منرائے موت  
 کا فتویٰ دیتا ہے اس میں کانڈید (Candide) کو ڈرے گھائے  
 جاتے ہیں اور وہ اپنے آپ سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ  
 اگر بہترین عالم کا یہ حال ہے تو دوسرے عالموں کی کیفیت  
 کیا ہوگی؟ یہ طنز آمیز تنقید لائبنٹز کے رجائی نظام پر بڑا زبردست  
 حملہ ہے۔ والیٹر کو براہ کیش آتا تھا کہ لائبنٹز اور شافٹسبری نے  
 اور بعد ازاں پوپ نے یہ دعوے کیا کہ دنیا میں ہر شے خوب  
 ہے اور ہم خدا سے یہ طلب نہیں کر سکتے کہ وہ انسان جیسی حقیر  
 مخلوق کے لئے اپنے سرمدی قوانین کو بدل دے۔ لغات فلسفہ  
 میں اس مقالے کے تحت میں کہ ہر شے خوب ہے (Tont ets sein)  
 وہ لکھتا ہے کہ دو کم سے کم اس بات کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ  
 اس قابل رحم مخلوق کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہایت عاجزی سے نالہ  
 کر سکے اور روتے چلاتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ ان  
 سرمدی قوانین میں ہر فرد کی بھلائی کیوں شامل نہیں، والیٹر کے  
 اپنے لئے اس آخری سوال کا جواب خدا اور مادے کے نظریے  
 میں موجود تھا جو ممکن ہے کہ اس کے دل میں اسی لئے پیدا ہوا  
 ہو کہ نظام فطرت کے قانون پر چلنے کے باوجود افراد مصائب  
 میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ ایک خیر و خوبی والے خدا کا قائل ہے  
 لیکن دنیا کی مصیبت اس کے اندر یہ یقین بھی پیدا کرتی ہے  
 کہ یہ خدا قادر مطلق نہیں اس کو مسلسل مخالفت سے دوچار ہونا پڑتا  
 ہے۔ اس مخالفت کو وہ ازلی مادے کی طرف منسوب کرتا  
 ہے۔ والیٹر کے نزدیک اخلاق ہی مذہب کا جوہر ہے۔



لغات فلسفہ میں مذہب کے مقالے میں وہ اپنے باقاعدہ اظہارِ ادب کے ساتھ یوں شروع کرتا ہے وہ ہمارے نہایت مقدس مذہب کے مطابق جو بلاشبہ صرف واحد اچھا مذہب ہے اس کو بساں مذہب ایسا ہو سکتا ہے جس پر کم سے کم اعتراض وارد ہو سکے۔ اس کی صفات میں اولاً یہ صفت ہونی چاہیے کہ وہ سادہ ترین ہو۔ جو زیادہ سے زیادہ اخلاق اور کم سے کم اعتقادات کی تعلیم دے اور جس میں یہ میلان ہو کہ وہ لوگوں کو لغویات میں مبتلا کئے بغیر عدل شعار بنا دے۔ وہ مذہب کے اندر تمام باتوں کو جو خدا کی عبادت سے تعلق رکھتی ہیں تو ہم قرار دیتے ہیں۔ نکتۂ جدیدہ کے مفکرین نے عالم فطرت کو سمجھنے کے لئے یہ اصول مقبول کیا تھا کہ سادگی حقیقت ہے یعنی کہ سادہ توجیہات فطرت کی اصلیت سے قریب ترین ہوتی ہیں۔ اسی اصول کا اطلاق دورِ تنویر کے مفکرین نے فوق الفطرت عالم پر کیا۔ مذہبِ مردوبہ کے متعلق والتیر کی تنقید ان اعتقادات تک محدود ہے جو سوسائٹی میں رائج تھے وہ اس کی حقیقتات نہیں کرتا کہ یہ کس طرح پیدا ہوئے اور آیا انسانی جذبات اُن کا ماخذ ہیں یا کہ یہ بدقت حاصل کردہ روحانی تجربات کے اظہار کی علامتیں ہیں۔ مذہب کے سمندر میں اس کو جو متشدد اور بے ترتیب جنریشن نظر آئے اس نے ان کا منہمکہ اڑانا شروع کیا اور اس امر کا خیال نہیں کیا کہ سطح پر تو یہ بے قاعدہ اور بے اصول نظر آتے ہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ تہ میں ان کی بنیادیں باہم مربوط ہوں اور سمندر کی گہرائیوں سے آتش افشاں قوتوں نے ان کو اس طرح سطح پر اچھالا ہو۔ تاثر کی نیم شعوری یا غیم شعوری، غیر ارادی اور خود رو تیرہ و بہیم حرکات کو وہ نہیں سمجھ سکتا تھا۔ وہ انہیں چیزوں کو حقیقی سمجھا تھا جو اُسے روزِ روشن میں دکھائی



دے سکیں۔ رہنمائی کے خیالات اور وجدانات کو وہ ایہام جنوں کا حماقت لغویت یا گری ہوئی باتیں خیال کرتا تھا ایسی چیزوں کا معتقد اس کے نزدیک ضرور یا ابلہ ہو گا اور یا بدعاش۔ تو ہم تعصب کے جنون اور حماقت سے پیدا ہوتا ہے اور یہ خیالی کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس کے بعد شریہ لوگ اس حماقت سے فائدہ اٹھا کر اپنا الوہید صا کرتے ہیں یہ مذہب کی ایک ابتدائی سی نفسیات ہے جو بلاشبہ سادگی کے اصول کے مطابق ہے اور نہایت درجہ "Portatif" عام فہم ہے۔

والیٹر کو یقین تھا کہ اب وہ اوقت آگیا ہے کہ سب نقصات منسوخ ہو جائیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ تمام نقصات کو برا خیال کرتا تھا کیونکہ وہ خود بعض نقصات کو عقلاً جائز بھی سمجھتا تھا لیکن اس میں اسے کوئی شک نہیں تھا کہ اس کے زمانے میں جس شے کو عقل کہتے تھے وہ زندگی کے ہر پہلو کے لئے کافی ہے۔ وہ بہت خوش تھا جیسا کہ اس کے بعض خطوط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا زمانہ شروع ہو گیا ہے اس کو ہر طرف کلیہ کی قوت کا زوال نظر آتا تھا تعلیم یافتہ لوگوں کی طبیعتوں میں اور مملکت میں بھی اس کا اقتدار فنا ہو گیا تھا۔ یہ سچ ہے کہ اس نئی روشنی کا اثر بھی محدود تھا عوام الناس کفش و دزد اور نوکرا نیاں اس سے بہرہ اندوز نہیں تھیں لیکن والیٹر اس طرح سے اس معاملے میں اپنے لئے تسکین پیدا کر لیتا ہے کہ وہ زیادہ اہم بات یہ نہیں ہے کہ ہم اپنے مذمت گاروں کو عبادت یا دغظ میں شریک ہونے سے روکتیں بلکہ یہ کہ کنہوں کے باپوں کو دھوکے بازوں کی تعدی سے بچایا جائے اور رواداری کی اشاعت کی جائے، اس کو یہ معلوم نہیں تھا کہ ٹھوڑے دنوں کے بعد نوکر چاکر بھی فلسفہ شروع کر دیں گے کیا اس نے خود فلسفے کو عام فہم نہیں



بنادیا تھا۔ مشرق اور عوام الناس کی تفریق کبھی اس کے ذہن سے نہیں مٹی۔ یہاں پر بھی وہ ظاہری اختلافات کو دیکھ سکا اور اس پر وہ ربط منکشف نہ ہو سکا جو ان کی تیس پہاں تھا۔ لیکن اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے زمانے میں جماعت کے مختلف طبقوں میں موجودہ زمانے کی نسبت بہت زیادہ فرق تھا اور والیٹر کے نزدیک اس مسئلے کا حل یہی تھا کہ چند تعلیم یافتہ لوگ کثیر عوام الناس کی رہنمائی کریں۔

مونشکیو (Montesquieu 1689 1755) میں بعض ایسی ضروری صفات پائی جاتی تھیں جو والیٹر میں موجود نہیں تھیں خصوصاً یہ کہ وہ اپنے انداز فکر سے اشیاء کے معین باہمی روابط کو دیکھ سکتا تھا تاکہ کسی ایک نقطے پر نظر جانے کی وجہ سے باقی اشیاء سے تعلق نظر سے اوجھل نہ رہیں۔ اس کی خاص تصنیف (Esprit des lois) روح قوانین کی تہ میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ شعائر و قوانین جو کسی کی مرضی سے ظہور میں نہیں آتے بلکہ اپنے وجود اور اپنے موثر قیام کے لئے انھیں بعض معین فطری شرائط کی ضرورت ہوتی ہے اپنے اس خیال کی وجہ سے وہ اٹھارویں صدی کی عام سطح فکر سے بہت بلند ہو گیا ہے اس نے یہ دکھایا کہ آب و ہوا رسم و رواج طرز زندگی مذہب اور عام قومی سیرت کا قانون ہے کس قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو قانون کسی قوم کے لئے وضع کیا جائے وہ اس کے لئے اس درجہ مخصوص اور مناسب ہونا چاہئے کہ اسے محض اتفاق سمجھنا چاہئے کہ وہ کسی دوسری قوم کے بھی مناسب حال ہو۔ مونشکیو زمانہ مال کے تاریخی اسکول کا ایک نہایت اہم پیش رو ہے۔ لیکن اس کی کوشش یہ ہے کہ تاریخی روابط کے مطالعہ کے ذریعے سے عام تصورات تک پہنچے۔ بہت سی باتوں میں محض اس لئے کہ اس نے تاریخی طریقے سے تحقیقات



کی ہے، اس نے ان سو فطریات و دلائل کا خوب بول سمجھ لایا ہے جو روایتی بدیوں کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں، مثلاً شخصی اور سیاسی آزادی کی حقیقت میں یہ زمانہ قدیم اور انجمنستان کو امتحان کی نظر سے دیکھنے کی وجہ سے اس کے بیانات نہایت نصب العین ہوتے ہیں اور ان میں فرائض کی اس وقت کی صورت حالات کی مذمت مضمر ہوتی ہے۔ جس طرح وطن واپس آکر اس نے اپنے باغ کو انگریزی پارک میں بدل دیا اسی طرح اس کے سیاسی خیالات پر بھی انگریزی رنگ چڑھ گیا۔ لیکن یہاں اس امر کو ضرور مد نظر رکھنا چاہئے کہ اس کا انگریزی دستور حکومت کا مشہور بیان اس قوم کی تاریخ اور رسوم کے تعلق سے اس کی حکومت کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں ہے بلکہ لوگ، کی کتاب سول گورنمنٹ پر مبنی ہے۔ لوگ کی کتاب میں علمی نقطہ نظر سے انقلاب کی حمایت کی گئی ہے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ تاریخی حقیقت سے واقعات کو بیان کرے بلکہ جو کچھ تاریخی حالات سے سوجوہ ہو گیا ہے، اس کو فاس سمیت میں ترقی دینے کے حق کو ثابت کرے۔ اقتدار حکومت کو تشریحی عدالتی اور عدلی تین شعبوں میں تقسیم کرنے میں مونشیکیو نے لوگ سے بھی آگے قدم بڑھایا۔ اس نے یہ نہیں دیکھا کہ حقیقت میں یہ سہ گونہ تقسیم انگریزی تاریخ کے صرف ایک مخصوص عہد میں پائی جاتی ہے یعنی انقلاب کے بعد۔ اس سے پیشتر یا دشاہ کو تشریحی اقتدار کا زیادہ حصہ حاصل تھا، اس کے بعد پارلیمنٹ کے عمل اقتدار میں روز افزوں ترقی ہوتی گئی۔ اس کے باوجود مونشیکیو اس نظام کو عملاً جبرانی سمجھتا تھا ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ وہ یہ خوب صورت نظام جنگوں میں دریافت کیا گیا، اس نے اس نظام کو اس کی کامل ترقی یافتہ صورت میں دیکھا یہ قوم کی سیاسی زندگی کی خارجی صورت تھی۔ ادا نے حلقوں میں خود اختیاری



حکومت، جو انگریزی مجلسی دستور کی اساس ہے، اس کی نظر سے  
 اوجھل تھی۔ جس طرح والیٹر نے لوک اور نیوٹن کے نتائج تحقیق کو  
 لے لیا اور اس روح تحقیق کا اندازہ نہیں کیا جو ان نتائج کا ماخذ تھی  
 اسی طرح مونٹسکیو نے انگریزی دستور کی بیرونی صورت کو لے کر  
 مرتب کر لیا اور اس کی استحکم بنیاد کو نظر انداز کر دیا۔ اس  
 حیثیت سے وہ بھی فرانسیسی فلاسفہ تنویر کے مماثل ہے اور انہیں  
 کے زمرے میں اس کا شمار ہونا چاہئے۔ اس میں بھی کلاسیکل انداز  
 پایا جاتا ہے۔ البرٹ سورل کی رائے اس کے متعلق نہایت  
 صائب ہے۔ وہ کہتا ہے وہ وہ حکومتوں کے تاریخی ارتقا کا پتہ  
 نہیں چلاتا وہ ان کو قائم شدہ مکمل اور معین صورتوں میں پیش  
 کرتا ہے۔ نہ اس میں زمانے کا لحاظ ہے اور نہ ابعاد منظر کا  
 ہر شے ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہے زمان و مکان اور عمل کی  
 وحدت کا اصول ناٹک سے دستور حکومت کی طرف منسلک ہو  
 چکا ہے۔ لیکن مونٹسکیو کا یہ خیال نہیں تھا کہ انگریزی حکومت کی  
 شکل اپنی اصل صورت میں فرانس میں منتقل ہو سکتی ہیں اس کا  
 میلان زیادہ تر اس طرف تھا کہ قدیم فرانسیسی شاہی کا احیا ہو  
 اور اس کے ساتھ ایک روشن خیال و فکری حکومت ہو اور عدالتیں  
 خاص طور پر آزاد ہوں۔ لیکن روح زمانہ اس کی تصنیف میں سہایت  
 کر گئی اور اس کے اندر ایسے میلانات داخل ہو گئے جو اس کے  
 تاریخی طریقے کے خلاف تھے۔ اس کتاب کا اس کے پڑھنے والوں  
 پر ایسا گہرا اثر ہوا کہ یہ کتاب انقلاب آموز شمار ہونے لگی حالانکہ  
 یہ بات خود اس کے اصلی مقصد کے خلاف تھی۔

(Condillac & Helvétius)

کوئٹلک اور لہو میو س  
 فرانسیسی انویر کے فلسفے کی نفسیاتی اور علیاتی اساس پر کوئٹلک نے  
 تعمیر قائم کی جس کا سن پیدائش ۱۷۱۵ء اور سن وفات ۱۷۸۰ء ہے۔



وہ ایک صلح جو مفکر تھا اوائل عمر ہی سے اس کا پادری بننے کا خیال تھا۔ ایک اطالوی شہنشاہ کے کی تعلیم اس کے سپرد رہی آخری عمر میں اس کو مذہبی حیثیت سے ایک علاقہ دیا گیا جس کی آمدنی اسی کو ملتی تھی اپنی خاص تصنیف (Traite des sensations 1754) کتاب احساسات میں وہ بہت واضح طور پر اور کھول کر، بسنت استقرار کے زیادہ تر استخراج سے اس قضیے کو ثابت کرتا ہے کہ نہ صرف (جیسے کہ لوگ کی تعلیم تھی) ہمارا مانتی الشعور بلکہ اس کی تمام فعلیت اور تصور فکر بھی، بسیط انفعالی احساسات کی تبدیلی مہیت کا نتیجہ ہیں۔ سہر جیسی اور اک شعور کے اندر ایک خالص انفعالی تبدیلی پیدا کرتا ہے اگر یہ تبدیلی اپنی شدت کی وجہ سے تمام دیگر احساسات کو مانع ہو، تو اسے توجہ دیتے ہیں اگر ایک ہی وقت میں شعور میں دو احساسات پائے جائیں تو اس کو مقابلہ یا تصدیق کہتے ہیں حافظہ محض احساس کا باقی ماندہ اثر ہوتا ہے۔ دیگر تمام احساسات سے کسی ایک احساس کے الگ کرنے کو تحریک کہتے ہیں ہر قسم کے مقابلے تمدنیق تذکر اور تحریک کے لئے توجہ لازمی ہے جو علم کی اساسی کیفیت ہے۔ توجہ کی مدد سے احساسات کی ہیولانی کثرت میں سے ہم کسی ایک احساس کو الگ کر کے واضح طور پر اس کا اور اک کر سکتے ہیں۔ تمام علم کی بنا اسی کثرت کے عناصر کا الگ الگ اور اک ہے جسے تحلیل کہتے ہیں۔ ہم زبان کے ذریعے سے ہر عنصر کے لئے ایک علامت مقرر کر لیتے ہیں اس کے بعد ہم ان علامتوں کو جوڑ کر اور بعض اوقات ایک علامت کی جگہ دوسری علامت رکھ کر جو اسی شے کو تعبیر کرے ایک منطقی احصاء اور ایک علمی زبان بنا لیتے ہیں جس میں کامل وضاحت اور اطلاق پایا جاتا ہے تحلیل کا غل محض لسان علامات کے ذریعے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ پھر تحلیل کا اثر زبان پر ہوتا ہے۔ اور



تمام علم حقیقت میں ایک نظام علامات ہی ہو گیا ہے جس کا مفہوم اور حل کے باہمی اضافات نہایت واضح ہوتے ہیں۔ زبانیں تخلیقی طرز پر ہیں یہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ جب کبھی کوئی شے اس کی توجہ کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے تو وہ یا کچھ اشارے کرتا ہے یا کچھ آوازیں بجاتا ہے۔ یہی غیر ارادی طور پر ایک تحلیل کا عمل ہے اس کے بعد سائنس یا صحیح تحلیل لفظی کمال کے مترادف ہو جاتی ہے۔

تاریخ فلسفہ میں کوئڈ لک کا نظریہ اس امر کی سب سے زبردست کوشش ہے کہ ہر شے کو اس طرح سے تجربے سے اخذ کیا جائے کہ تجربے کو مطلقاً منفعل تصور کرنے کے باوجود اس کی بنیاد پر ایک سائنس کی تعمیر بھی ممکن ہو سکے۔ اس کی وضاحت اور سادگی کی وجہ سے بہت سے لوگ اس تعلیم کے قائل ہو گئے مگر دور دورہ علوم میں اس نے ڈیکارٹ کے فلسفے کی جگہ حاصل کر لی۔ اٹھارہویں صدی کے آخر یعنی دوران انقلاب اور شام نشاہ کے زمانے میں اسی فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی جب تک کہ نئے میلانات پیدا نہیں ہوئے۔ اپنی کتاب احساسات میں تشریح مطالب کے لئے کوئڈ لک نے یہ فرض کیا ہے کہ ایک پتھر کا بت ہے جس کے حواس کے بعد دیگرے بیدار ہوتے ہیں۔ ایک وقت صرف ایک حواس بیدار ہوتا ہے اس طرح سے کوئڈ لک شعوری زندگی کے تدریجی ارتقا کا مطالعہ کرتا ہے کہ کس طرح خارجی ارتقائات کے اثر سے توجہ حافظہ اور قوت مقابلہ وغیرہ تمام ملکات پیدا ہوتے ہیں جو فطرت کی طرف سے پیدائش نہیں ہو سکتے۔ اس کی یہ کوشش خاص طور پر اس کی تعلیم کی منظر ہے کہ توجہ کو خالص انفعالی کیفیت ثابت کیا جائے اور مقابلہ دو ارتقائات کی طرف ہر ایک وقت توجہ کرنے کا نام ہے۔ مختلف ملکات کا تدریجی ارتقا انسان کی جبلتوں اور حاجتوں



سے عمل میں آتا ہے جلیبتیں اور حاجتیں لذت والہم کے تاثرات کے مقابلے سے پیدا ہوتی ہیں، جو مخصوص قسم کے احساسات ہیں۔ پیدائش کے وقت ہم کو کثیر تعداد میں ملکات و دیعت کرنے کی بجائے خالق فطرت نے ہم میں لذت والہم کی قابلیت پیدا کر دی جس سے ہماری توجہ بیدار ہو سکے اور پہلے سادہ شکل میں اور رفتہ رفتہ اعلیٰ صورتوں میں تکمیل ممکن ہو سکے۔

اگرچہ کونڈلک کے نظریہ کا ایک ضروری پہلو ڈیکارٹ کے فلسفے کے خلاف ہے لیکن یہ دونوں فلسفے باہمی موافقت سے بالکل خالی نہیں۔ دونوں طریق تحلیل کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور دونوں آخر کار روحیت بنیاد پر قائم ہیں۔ کونڈلک کہتا ہے کہ احساس اس حرکت سے جس سے وہ پیدا ہوتا ہے بالکل مختلف چیز ہے اس لئے حرکت کو روح کے اندر (جو جسم سے مختلف ہے) آفرینش احساس کی محض موقعی علت کہہ سکتے ہیں۔ کونڈلک لوک کی طرح تسلیم کرتا ہے کہ ہم روح کے جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ جسم کے جوہر سے۔ لیکن مقابلے کے امکان کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ ایک واحد جوہر دو مختلف احساسات کا حامل ہو۔ اس کو مستثنیٰ کر کے کونڈلک کی تکلیف صرف احساسات کے متعلق ہے جو اس مفروضہ بُت کی اپنی حالتیں ہیں اگر روح کو پہلا احساس ہونے لگے گا ہو تو اس حالت میں روح سہرا پاوے لگ جاتی ہے۔ کونڈلک کے نزدیک امتداد کا احساس پہلے لمس سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ بصارت سے۔ یہ ہمارے احساسات کا نہایت مستقل عنصر ہے جس کے گرد دوسرے عناصر جمع ہو جاتے ہیں لیکن اس وجہ سے ہم امتداد کو جو مطلق کا مظہر تصور نہیں کر سکتے امتداد بھی ایک احساس ہے جو تمام دیگر احساسات کی طرح ایک ایسے وجود کی طرف سے ہم میں پیدا ہوتا ہے جس کی اصلی ماہیت کا ہم کو علم نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کونڈلک بارکے کے فلسفے سے، یا ہم از ہم



اس کے نظریہ رویت سے متاثر ہوا اگرچہ اس میں شک ہے کہ وہ اس کی بڑی تصانیف سے بھی آگاہ تھا یا نہیں کوئٹلک کے نظریہ تجرید پر اس کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ والیٹر کوئٹلک کا حوالہ دیتے ہوئے اس کو حکیم کبیر کہتا ہے۔ جیسے کہ پرفتنہ زماؤں میں اکثر ہوتا ہے ایک صلح جو افکار کے نتائج فکر کو حربہ جنگ بنا لیا گیا۔ اس کے تبدیلی احساس کے نظریہ کو لے لیا گیا لیکن اس کی روحیت کو نظر انداز کر دیا گیا لیکن اس کے برخلاف ہلویٹس (Helvetius 1715-1771) نے اپنی کتابیں براہ راست تحریک حریت کی موافقت ادھائیت میں لکھیں۔ اس کی کتاب (Des liesprit) متعلق بہ روح، غایت درجہ ملحدانہ تصنیف قرار دی گئی۔ پیرس کے اسقف اعظم پاپائے روم اور پیرس کی مجلس شوریٰ سے سب نے اس کو مردود قرار دیا۔ اس کی وجہ سے ہلویٹس کو جو اس کتاب سے ادبی شہرت کا اسیدوار تھا کچھ عرصہ وطن سے باہر رہنا پڑا جہاں اس کی بہت ادھکیت کی گئی خصوصاً فریڈرک اعظم نے اس پر بہت نوازش کی۔ اس کی بے عزتی کی وجہ سے فریڈرک اس کی بہت عزت کرتا تھا۔ اور اس کی وفات کے بعد اس نے ڈالامبرٹ (D' Alembert) کو مفصلہ ذیل الفاظ لکھے درجھے اس کی موت سے بے حد صدمہ ہوا ہے۔ اس کی سیرت ہمیشہ مجھ میں استحسان پیدا کرتی تھی اس کے متعلق ہم شاید یہ آرزو کر سکتے ہیں کہ بہتر ہوتا کہ وہ بجائے اپنے دماغ کے اپنے دل کو رہنما بنا لیتا، ہلویٹس ایک آزاد خیال نرم دل اور فیاض طبع شخص تھا۔ زمینداری سے اس نے جو دولت جمع کی تھی اس کو اس نے ادب اور نفع انسان کی خدمت میں صرف کیا۔ جیسا کہ اس کی بعد وفات شائع شدہ تصنیف (De l'homme) متعلق بہ انسان، سے معلوم ہوتا ہے اس کے دل میں اپنے وطن کے اندرونی



اختلال اور اہل وطن کی ذلت سے بے حد غم و غصہ پیدا ہوتا تھا اس کی تصانیف کی بنا اس اعتقاد پر ہے کہ افراد کو جمہوری زندگی میں عملی طور پر حصہ لینے سے محروم رکھنا لازماً ہرے نتائج پیدا کرتا ہے سیرت کو کافی طور پر بڑے محرکات اور عمل کے موقع حاصل نہیں ہوتے ایسی صورت حالات میں ادب اور اخلاق دونوں کو نقصان پہنچتا ہے۔ بیاد اور نیکی، عقل اور شرافت کا انحصار طرز حکومت پر ہے جو تعلیم کو بھی معین کرتی ہے۔ بلوٹیس کی تصانیف کی تہ میں بھی عظیم و عبق خیاں پایا جاتا ہے علیات میں وہ کوئی نکتہ کے اس نظریے کو جاری رکھتا ہے کہ ہمارے تمام ملکات کی آفریں اور ان کا ارتقا تجربے کے ذریعے سے اور خارجی اثرات سے ہوتا ہے اپنی ذات کی محبت بھی ایک اکتسابی چیز ہے کیونکہ جب تک ہم پہلے لذت و الم محسوس نہ کر لیں تب تک ہمیں اس محبت کا احساس بھی نہیں ہو سکتا۔ فطرت نے براہ راست ہم کو صرف لذت و الم کی احساس پذیری ہی عنایت کی ہے۔ ایسی سے کوئی چیز پیدا ہوتی اور تیز ہوتی ہے اور ہمارے اعمال اس سے متعین ہوتے ہیں۔ یہ کہ کوشی نے ہمارے لئے کوئی کش ہو اس کا انحصار ہماری تعلیم و تربیت پر ہے۔ بشرطیکہ ہم تعلیم کو وسیع معنوں میں لیں اور اپنے ماحول کی تمام اشیا کو خواہ وہ نہایت ادا لے ہوں جنہوں نے ہمارے ارتقا پر اثر ڈالا ہے اس میں داخل کریں۔ تعلیم کے انہیں معنوں کی وجہ سے بلوٹیس کا یہ دعویٰ ہے کہ دنیا میں کبھی دو اشخاصوں کو ایک ہی جیسی تعلیم حاصل نہیں ہوئی۔ تمام انسانوں میں سادہ طور پر قابلیت موجود ہوتی ہے لیکن ان کے ارتقا کے شرائط و اسباب مختلف ہوتے ہیں۔ بلوٹیس کے نزدیک تفاوت تعلیم کی وجہ سے سیرت میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور چونکہ تعلیم جمہوری حالات اور طرز حکومت پر منحصر ہے اس لئے وہ فرانس کی اندرونی حالت سے بے حد غم زدہ اور



مشتمل ہوتا ہے۔

اخلاقی خرابی اس قدر افراد کی بداعتدالیوں پر مشتمل نہیں جس قدر کہ انفرادی اور اجتماعی اغراض کے عام اختلاف پر۔ یہ اخلاقیین کی ریکارڈی ہے کہ وہ جمہوری بدعتدالیوں اور اعلیٰ عہدہ داروں کے ظلم پر حملہ کرنے کی بجائے صرف افراد کی شخصی برائیوں کو ہدف بنائے رکھتے ہیں۔ اخلاق وضع قوانین اور اصول تعلیم مختلف قسم کی چیزیں نہیں ہیں۔ ان سب کا مدار اسی ایک اصول پر ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ان لوگوں کو فائدہ پہنچے جو ایک سلطنت میں رہتے ہیں، یعنی افادیت اکثر کا اصول۔ جن چیزوں کو خوبی اور نیکی کہا جاتا ہے ان سب کا انحصار اسی اصول پر ہے۔ اکثر لوگ صرف ایسی چیز کو اچھا کہتے ہیں جو ان کے محدود اغراض کے موافق ہو۔ مقابلتہ تمام لوگوں میں یہ احساس ہوتا ہے اور خراب اجتماعی و سیاسی حالات میں حقیقت میں ایسے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے جن کے اندر یہ معقول وقار اور روحانی شرافت پائی جائے کہ ان کے اخلاقی فیصلوں کو صرف مفاد جمہور متعین کرے اور ان کے محدود اغراض اور قریبی حالات ان کو گمراہ نہ کریں۔ ایسی شرافت نفس کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ انسان اپنی ذات کی محبت کو ترک کر دے کیوں کہ ایسا کرنا ناممکن ہے۔ ماں یہ ضروری ہے کہ ہماری غرض مفاد جمہور کے ساتھ غیر متفک طور پر وابستہ ہو، فرد و قوم کے اغراض کا ایسا رابطہ خاص کر عزت و اقتدار کے جذبے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے بلوٹیں کہتا ہے: آج تک کبھی کسی نے اپنا نقصان کر کے جمہور کو فائدہ نہیں پہنچایا۔ جو بھری ایک بطل شجاع کی طرح اپنی جان کو اس لئے خطرے میں ڈالتا ہے کہ اس کو شہرت حاصل ہو اور لوگ اس کی دل سے عزت کریں اور اس کا وطن غلامی سے آزاد



ہو جائے وہ ایک ایسے احساس کی پیروی کرتا ہے جو اس کے لئے نہایت درجہ لذت بخش ہے۔ اسی لئے نیک آدمی ہمیشہ ایک شریفانہ مقصد کو پورا کرنا چاہتا ہے۔ یہ صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ہولٹس کے نزدیک مفاد چھوڑنے کے ساتھ وابستہ ہو کر عزت و اقتدار کے احساس کا رنگ بھی، اس خود عزت منانہ خواہش کے مقابلے میں، تبدیل ہو جاتا ہے یا نہیں، جو اس غرض کو پورا کرنے کے لئے ہر قسم کے ذرائع کو جائز سمجھتی ہے۔ یہ شرافت روح کی اصطلاح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس احساس میں ضرورت تبدیلی ہیئت ہو چکی ہے۔ جب کہ اعلیٰ تعلیم کی وجہ سے تصور عدل و مساویت کے تصورات ملنے ساتھ اس طرح ضم ہو گیا ہے کہ ان سے مل کر ایک واحد تصور بن گیا ہے۔ کوئی تک کی طرح ہولٹس کے بیان میں بھی ہم کو کوئی صحیح تحقیق اس کیفیت کی نہیں ملتی کہ کس طرح تصورات اور امتلاعات کے اثر سے تاثرات کی ہیئت بدل جاتی ہے۔ یہ وہی تحقیق ہے جس کو سائنوزامیوم اور ہارٹلے نے شروع کیا تھا۔ ہولٹس کا یہ ایک اساسی اصول ہے کہ ہم صرف انہیں صفات سیرت اور خیالات کو سمجھ سکتے اور ان سے متعلق ہو سکتے ہیں جو ہمارے اپنے تاثرات و تصورات کے مطابق ہوں۔ ہم کسی شخص کی عقل یا کسی نئی تعمیر فکر کو اسی وقت صحیح سمجھتے ہیں جب کہ وہ ہمارے افکار سے کسی قدر مماثل اور ہمارے اغراض کے موافق ہو۔ دوسروں کی شرافت کے متعلق بھی ہمارا انداز اسی طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ ان کی عقل کے متعلق۔ جب تک کہ کسی کے طرز عمل سے ہماری کوئی غرض پوری نہ ہوتی ہو تب تک ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن ہولٹس کے نزدیک غرض کی بھی دو قسمیں ہیں۔ واقعہ گوں ہیں ایک معقول اور شریفانہ وقار ہوتا ہے کہ ان کے ذہن ہمیشہ نئے خیالات کے داخلے کے لئے کھلے رہتے ہیں۔



اس قسم کے لوگوں میں بعض تو فلسفیانہ نفوس ہوتے ہیں اور بعض نوجوانوں کا بھی اس زمرے میں شمار ہے جو ابھی اسے عمر رسیدہ نہیں ہوئے کہ ان کے خیالات ایک انداز پر قائم ہو چکے ہوں اور اب ان کو بدلتے ہوئے مشتم آتی ہو۔ لیکن زیادہ تعداد ایسے ہی لوگوں کی ہے جن کے اندر ایک غیر شریانیانہ سا غرور ہوتا ہے۔ ایسے لوگ دوسروں کے انہیں خیالات کی قدر کرتے ہیں جو ان کے اپنے خیالات کے مطابق ہوں اور اپنے نفوس کی عدل شعاری کی نسبت جو اعلیٰ رائے انہوں نے قائم رکھی ہے اس کی تائید ہوتی ہو۔ دو غیر معمولی صاحب کمال کے حامی اور مداح یا نوجوان ہوتے ہیں اور یا چند روشن منہم اور نیک لوگ، ہلوسس کہتا ہے کہ ردیلائے غرور کے علاوہ کابلی بھی نئے خیالات اور نئی نیکیوں کو قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک ان دونوں کا دلوں پر غالب آنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انسانوں میں ایسا احساس قوت پیدا ہو جو ان کو بے حسی اور تنگ نظری سے باہر نکال لے۔ ہلوسس کی دونوں تصنیفیں جن کے میلان کے متعلق لوگوں کو اکثر غلط فہمی ہوئی ہے، اسی امر کی توثیق کرتی ہیں کہ نفوس عظیمہ اور اہم صفات سیرت کی آفرینش کے لئے کیا اسباب و شرائط لازمی ہیں اور جب وہ پیدا ہوں تو ان کے تسلیم کرنے کے لئے کس قسم کی طبائع کی ضرورت ہے۔ اس کے نزدیک سب سے ضروری شرط یہی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا تعلق بہت گہرا ہو اس کے تمام نظریات کہ افراد کی فطرت یکساں ہوتی ہے، خود غرضی انسان کی فطرت کا اساسی جزو ہے اور تعلیم سے ہر قسم کی سیرت اور ہر قسم کے حالات پیدا ہو سکتے ہیں سب ایک ہی اساسی خیالی پر زور دیتے ہیں

مذہبی حیثیت سے ہلوسس ڈی اسٹ ہے اور خدا کی



ذات کے ناقابل فہم ہونے پر بہت زور دیتا ہے۔ اس نے دینیاتی اخلاق پر بہت مخالفانہ تنقید کی ہے جس میں صرف افراد کی شخصی برائیوں پر حملہ کیا جاتا ہے اور بدی کے اصل مصدر یعنی جمہوری زندگی کے تعلقات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ یادریوں کے بھی بہت خلاف ہے اور کہتا ہے کہ اس طبقے کے اغراض قوم کے عام اغراض سے کبھی متحد نہیں ہو سکتے۔ مزید برآں اس کی تمام کتابوں میں مناظرانہ اور مخالفانہ تنقید کا انداز پایا جاتا ہے اور دیدرو (Diderot) کی رائے اس کی کتاب (De l'esprit) کے متعلق بالکل صحیح تھی کہ اس نے تمام تعصبات کا قلع قمع کر دیا۔

### لامتری ویدرو اور ہولباخ

(La Mettrie, Diderot, Holbach)

والیٹری کے زمانے سے طبیعیات اور اس کے نتائج تجربی فلسفے سے ساتھ مل کر بہت اہم اثرات پیدا کرنے لگے تھے۔ لیکن طبیعیات کا اثر تب تک غالب نہیں ہوا جب تک کہ فرانسیسی فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ پیدا نہیں ہوا جو لوگ کی اس تعلیم کو تسلیم کرتے ہوئے کہ شعور میں کی ہر شے احساس کی پیداوار ہے، زیادہ تر مادی فطرت کے مطالعہ میں مصروف تھا اور جن کے نزدیک حقیقی فطرت صرف یہی تھی۔ ان کے فلسفے کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ طبیعیات کے نظریہ کا سادہ منطقی نتیجہ ہے۔ انھوں نے بالبس کے میلان مادیت کو ترقی دی گو ان میں اتنا فرق ضرور تھا کہ بالبس نے استخراجی طریقہ استعمال کیا تھا اور یہ لوگ زیادہ تر استقرا سے کام لیتے تھے۔ ان کا ظہور اس امر کی شہادت ہے کہ طبیعیات نے حیات و کائنات کے تصورات کے یقین میں



حیثیت لینے کا تقاضا شروع کر دیا ہے۔ یہ لوگ طبعیات کے اساسی اصولوں کو حقائق ازلیہ سمجھتے تھے اور جوں جوں ان کو احساس ہوتا گیا کہ مذہبی اعتقادات اور شعائر و رسوم و رواج ان کے موافق نہیں اسی قدر ان چیزوں کے مطلق ان کو خیال ہوتا گیا کہ یہ لوگوں کی ترویج و ساختہ ہیں اور حماقت تعصب یا دھوکے کا نتیجہ ہیں۔ ایسی چیزوں کی نسبت والیٹر کے اس عقلی تصدیق سے کہ یا یہ حماقت کا نتیجہ ہیں یا سنگاری کا، انتہائی نتائج اخذ کئے گئے اور اس مخالفت میں ایسی گرم کلامی اور جوش کا اظہار کیا گیا جس سے والیٹر حیا درباری اور مجلسی آدمی آشنا نہیں تھا۔ لیکن ان مصنفین کو بھی معلوم تھا کہ ان کے خیالات لوگوں کی کثیر تعداد میں سرایت نہیں کر سکتے۔

ان مصنفین کے اس انقلابی میلان سے، کہ اگر زمین کی اصلاح کرنی ہے تو پہلے آسمان کی اصلاح کرنی چاہئے ان کے کام کی فلسفیانہ اہمیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ انھوں نے روجیت کے نظریہ کی مخالفت کی ان کے استخراجی دلائل تو باس اور سائنوز کے پیش کردہ دلائل سے افضل نہیں تھے لیکن جزئی تجربات کی ثروت ان میں زیادہ تھی۔ سترھویں صدی کے مفکرین کی طرح ان کا انحصار صرف میکائی طبعیات کے اصول عامہ پر نہیں بلکہ پیشتر کی صدی کے علم الہیات کے نتائج بھی ان کے سامنے تھے۔ اس حیثیت سے لاکسٹری (۱۶۵۱-۱۶۰۹) جو حقیقت میں فرانسیسی مادیت کا بانی ہے خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔ وہ اصل میں فوجی طبیب تھا لیکن وہ اس عہد سے ہر طرف کر دیا گیا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس نے مروجہ نظام طب پر حملہ کیا اور کچھ یہ کہ اس نے *Histoire naturelle de l'ame* (فطری تاریخ) تصنیف کی جس میں اس نے پہلی دفعہ اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصہ لنینڈ میں رہا لیکن وہاں سے بھی اپنی کتاب *(L'homme Machine)*



انسان بطور مشین، کسی تصنیف کی وجہ سے اس کو بدشتیا کی طرف بھاگ جانا پڑا۔ اس کو فریڈرک اعظم کے ہاں پناہ ملی وہ بادشاہ کا قاری ہو گیا اور معلوم ہوتا ہے کہ ان دھوکے درمیان بہت گہرے تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ ایک بیک شکل میں اس کا انتقال ہو گیا۔ بدگوگوں، خصوصاً دالیر نے اس کی موت کو بیارخواری کی طرف منسوب کیا لیکن وہ غالباً زہر کے اثر سے مرا۔ اس کی ہیرت میں دلیری اور ایک خاص قسم کی خبیث سبک مزاجی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دلکش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس کی دلیری گستاخی کی حد تک پہنچ جاتی ہے اور اس کا لا ابالی پن شوخی اور شرارت کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس کی ہیرت کے اس ناگوار پہلو سے جس کے آثار اس کی کتابوں میں جا بجا ملتے ہیں اس کی فلسفیانہ شہرت کو بہت نقصان پہنچا۔ حال ہی میں البرٹ لینگ نے اپنی تاریخ مادیات (History of Materialism) اور دیو بواریمنڈ (Dubois Reymond) نے اپنے شاندار مضمون میں لامیتیری کا زیادہ صحیح اندازہ کرنے کے لئے راستہ صاف کیا ہے۔

لامیتیری اپنی تعمیر فکر کو تجربے اور ادراک پر قائم کرنا اور طریق مقابلہ کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ فلسفہ فطرت میں وہ بوہریہ (Boerhaue) کا شاگرد ہے جو ایک مشہور طبیب تھا اور جس نے ڈیکارٹ کی طبیعیات کے اساسی اصول کا عضوی زندگی پر اطلاق کیا۔ لامیتیری کی مشہور کتاب انسانی مشین، کے عنوان ہی سے یہ ظاہر ہے کہ یہ کتاب ڈیکارٹ کے نظریات کے مطابق لکھی گئی ہے۔ ہو سکتا تھا کہ ایسی کتاب ڈیکارٹ کے کسی پہلے پیرو کی تصنیف ہوتی اگر اس کے اندر وہ جو ہر روح اوتھیل غزوہ کا ذکر نہ کرتا جسے روح دھکے دیتی رہتی ہے لامیتیری طریق مقابلہ سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان اور دیگر حیوانات میں صرف کمیت کا فرق ہے اس لئے



اس مفروضے کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ انسان کے اندر ایک بالکل  
 نئی قسم کے جوہر کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ لامیٹری کے خیالات کا صحیح  
 اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ وہ صرف (L'homme Machine)  
 انسان مماثل مشین، کا بھی مصنف نہیں ہے بلکہ حیوانات مماثل مشین  
 (Les animaux Plus Que Machines) کا بھی مصنف ہے۔ انسانی  
 اور حیوانی اجسام کی ساخت اور ان کے وظائف کی مشابہت  
 کو بتانے کے بعد اس کا مقصد یہ ہے کہ اس امر کی شہادت پیش کرے  
 کہ ان دونوں میں جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ ایک دوسری سے مختلف  
 نہیں ہیں۔ وہ اس سے بھی آگے قدم اٹھاتا ہے وہ نہ صرف انسان  
 کی حیوانات سے بلکہ نباتات سے بھی مشابہت ثابت کرتا ہے۔  
 زندہ ہستیوں کی ساخت اور ان کے وظائف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا  
 ہے کہ یہ سب زندگی کی تدریجی کیفیتیں ہیں اور نفسی زندگی جو اس کے  
 کمال پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کے ادنیٰ مدارج میں مطلقاً مفقود نہیں  
 ہو سکتی۔ اس کے نزدیک نہ صرف تمام زندہ ہستیوں بلکہ مادی اشیاء  
 میں بھی احساس کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ کائنات میں ہر شے  
 ارواح سے لبریز ہے۔ یہاں پر وہ لائسنز کے مونا دات خفتمہ کا  
 حوالہ دیتا ہے۔ لیکن اس تدریجی سلسلے میں بنی بنائی اور مکمل صورتیں  
 نہیں ہیں اس کا خیال ہے کہ زندگی ادنیٰ سے اعلیٰ صورتوں میں ترقی  
 کرتی ہے اس میں وہ کچھ تو میلٹ (Maillet) کا ہم خیال ہے جو  
 ایک فلسفی فطرت تھا، والیٹرنے جس کا مضحکہ اڑایا ہے اور کچھ  
 ابقیورا اور لیو کریشیوس کا۔ اس کا نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائیں  
 ایک تخم حیات تھا جس میں سے خارجی ماحول کے تعامل سے مختلف  
 صورت حیات کا ایک تدریجی سلسلہ پیدا ہوا ہے۔ خواہش یا حاجت  
 محرک حیات ہے۔ اعلیٰ نفسی زندگی وہیں پیدا ہوتی ہے جہاں  
 نباتی حوالج کے علاوہ دیگر ضروریات محسوس ہونے لگیں۔ پودوں کو



ہماری جیسی روحوں کی ضرورت نہیں پودوں اور حیوانوں کے درمیان جو سرحدی اور عبوری وجود ہیں ان میں سے جو ہستی خوراک مہیا کرنے کے لئے جس قدر حرکت پر مجبور ہوتی ہے اسی قدر اس میں عقل زیادہ ہوتی ہے آدمی اسی لئے سب سے اعلیٰ ہے کہ اس کی ضرورتیں سب سے زیادہ ہیں۔ یہ تنازع بلبقا کے خیال کی ایک دلچسپ پیش بینی ہے اور یہ ناممکن نہیں ہے کہ اس نظریہ سے کہ بے حاجت ہستیاں بے روح ہوتی ہیں، لامیتری نے بلوٹیس کے لئے اس کے اساسی خیال کا محرک مہیا کر دیا۔

اگر ہم ان تمام مادیاتی نتائج سے قطع نظر بھی کریں جو لامیتری نے اپنے نظریات سے اخذ کئے تو بھی اس کی تعلیم کا وہ پہلو جو اوپر بیان ہوا ہے لپسی سے خالی نہیں اس کے نزدیک مادیاتی نتیجہ نکالتا اس لئے ضروری تھا کہ ہمارے گرد و پیش مختلف صورتوں میں صرف مادہ ہی نظر آتا ہے لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ ہم مادے کی ماہیت سے واقف نہیں ہو سکتے گوہیں اس کی صفات امتداد حرکت اور احساس کا علم ہے۔ یہ نتیجہ کہ احساس بھی مادے کی ایک صفت ہے، وہ اس تجربے سے اخذ کرتا ہے کہ مخصوص مصنوعی حالتوں کے ساتھ ساتھ ہمیشہ احساس پایا جاتا ہے۔ وہ یہاں خاص طور پر مشاہدہ تقابلی کا حوالہ دیتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفسی زندگی عضویت کے مدارج کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ اگر روح مادی اور متمدنہ ہوتی تو ہم اس امر کی کس طرح توجیہ کر سکتے کہ جوش سے ہمارے جسم میں گرمی پیدا ہوتی ہے اور جسم کی حرارت سے ہمارے خیالات پر اثر پڑتا ہے۔ ہمارے تمام خیالات مادے ہی کی تبدیلیوں سے پیدا ہو سکتے ہیں اور چونکہ ہمارے دماغ میں بی شمار خیالات جاگزیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مطابق مادے کی تبدیلیاں نہایت ہی ہلکی ہوتی ہوں گی۔ روحی جوہر کا مفروضہ اس کے نزدیک بالکل غیر ضروری اور مستنقض ہے۔ وہ



خود علم تشریح اور علم وظائف اعضا کو کافی سمجھتا ہے اور اپنے خیال میں وہ عقلیں ہر اکتفا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادیت کی صداقت کا فیصلہ خالص علمی دلائل سے ہونا چاہئے۔ روح کی عظمت کا مدار اس پر نہیں کہ غیر مادی، ایک بے معنی اصطلاح اس پر عائد ہو سکے بلکہ اس پر ہے کہ اس میں قوت، رسائی اور وضاحت پائی جائے۔ روح کو اس سے نہیں چھیننا چاہئے کہ وہ کچھ میں سے پیدا ہوئی۔ لائبریری کا یہ خیال صحیح تھا کہ مادیت عملی تصوریت سے متحد ہو سکتی ہے لیکن اس کا اپنا فلسفہ اخلاق جس حد تک کہ وہ کسی ایسے فلسفے کا مالک ہے اس قسم کی تصوریت سے معرا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جماعت کی بھلائی نیکی کا معیار ہے لیکن اس معیار کو اس نے صرف وہیں استعمال کیا ہے جہاں پر وہ عیاشی اور جائز لطف اندوزی میں فرق پیدا کرتا ہے۔ اوباشی یا عیاشی وہ حصول لذت ہے جو جماعت کے لئے مفہر ہو اس کے خلاف جائز لذت وہ ہے جس سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے لیکن ایک مرحلہ یہ امتیاز قائم کرنے کے بعد اس کی اخلاقیات میں لذت سے ماوراء کچھ نہیں اور آفرین لذت اندوزی کے متعلق وہ بہت تفصیلی باتیں پیش کرتا ہے جس میں تاثیر اور ہوس پرستی کچھ اس انداز سے غلط ہے کہ اس کو پڑھ کر نفرت ہوتی ہے۔

دینس دیدرو (Denis Diderot) 1713-84 نے اٹھارویں صدی

کی فرانسیسی ادبیات کو فلسفیانہ فکر اور انقلابی روح کی مصراع بنایا۔ وہ دل گرم رکھتا تھا اور اس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ نہایت مختلف قسم کے حالات اور مضامین میں گھس جاتا تھا۔ وہ گویا فرانسیسی لائبریری تھا جو ہر جگہ زندگی کا کھوج لگالتا تھا۔ ایک طرف تو جزئیات کے لئے اس کی نگاہ بہت تیز تھی اور دوسری طرف کل کے ربط کو سمجھنے کی ضرورت کا بھی زبردست احساس رکھتا تھا۔ اس کی طبیعت میں اکثر شعریت اور فلسفیت دست و گریباں رہتی



تھیں اس کے بعض افکار سے یہ بھی شک تھا کہ اس کی نگاہ کسی ایک لمحے کی کیفیت قلبی تک محدود ہو گئی ہے اور وہ کوئی کوشش نہیں کرتا کہ اپنے دوسرے افکار کے ساتھ رابطہ اور موافقت پیدا کرے نہایت بلند خیالات اور کیفیات کے وہ ان میں بھی وہ نہایت محدود اور کمینہ باتوں پر زہر خند کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی تصانیف میں نہایت با بصیرت افکار کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جذباتی ابال بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی ادبی زندگی میں بہت بولچہ پائی جاتی ہے۔ اس کے معاصرین اس کو صرف اسی حیثیت سے جانتے تھے کہ وہ مسرٹ انجام ناگلوں (Comedy) اور فلسفہ فطرت کی بعض کتابوں کا مصنف ہے جن میں ڈی ازم کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور ایک بڑی محیط العلوم (Encyclopaedia) کا ایڈیٹر ہے۔ پریس کے احتساب کی وجہ سے اس محیط میں وہ یہ دھوکا کرتا ہے کہ وہ اپنے خیالات کو حدیث دیگران کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ زیادہ تر اس کا وقت اور اس کی قوت اسی محیط میں صرف ہوئی۔ غیر معمولی ثابت قدمی سے بڑی سخت مخالفت کے باوجود اس نے اس کام کو سر انجام دیا۔ اس محیط میں بڑے پیمانے پر اس کی لکھیوں کی ہر طرفی کا اظہار ہوتا ہے کیوں کہ اس میں اس نے نہ صرف فلسفیانہ مضامین ثبت کئے بلکہ دستکاریوں اور کارخانوں پر بھی آرٹیکل لکھے جو بہت مفصل ذاتی علم پر مبنی ہیں۔ تصنیف تاریخ تمدن میں ایک بڑا نقطہ انقلاب ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے علم کی روشنی قارئین کے ایک وسیع حلقے تک پہنچ گئی۔ لیکن دیدار اس میں براہ راست اپنے خیالات کا اظہار نہ کر سکا اس کے اپنے خیالات یا اس کے خطوط میں ملتے ہیں جو اس نے ایک خاتون فولان (Voland) کو لکھے جن میں پریس کی انتہا پسند مہلبوں کے متعلق دلچسپ اور ظریفانہ بیانات ملتے ہیں اور یا اس کے مکالمات میں جو سب سے پہلے ۱۸۴۰ء



شائع ہوئے اصل دیدرو کا حال ان کتابوں کے شائع ہونے پر ہی معلوم ہوا۔ یہاں پر ہمارا بیان اس کے خالص فلسفیانہ خیالات تک محدود ہو گا۔ حال ہی میں ڈینارک کی ادبیات میں کنوڈالین کی کتاب سے جو اس نے دیدرو پر لکھی ہے ایک قابل قدر اضافہ ہے۔ اپنی پہلی تصانیف میں دیدرو بھی اپنے زمانے کی عام لبرل دینیات کے مطابق، جن چیزوں کی سائنس توجیہ نہیں کر سکتی، ان کی توجیہ کے لئے خدا کے تصور کو استعمال کرتا ہے لیکن روز بروز اس پر یہ واضح ہوتا گیا کہ اس قسم کی توجیہ سائنس کی مطلوبہ توجیہ سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اپنی کتاب تائیل فطرت (Interpretation de la nature) 1754 میں وہ کہتا ہے کہ سمجھ طریقہ علم یہ ہے کہ ادراک اور فکر، استنباط اور استخراج کا باہمی تعامل ہو اور ہم تجربے سے شروع کر کے عقل کے ذریعے سے پھر تجربے کی طرف واپس آئیں۔ اس کتاب میں اس نے زیادہ موجودتی انداز سے ان مسائل کو دہرایا ہے، جن پر وہ پہلے بھی بحث کر چکا تھا۔ خصوصیت سے یہ مسئلہ کہ فطرت کے غایتی مظاہر کی کس طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ فطرت سے مادہ کسی علت کی طرف مرافقہ کرنے کی بجائے وہ اس امکان کی طرف ایسا کرتا ہے کہ ہمیشہ سے مادے کے ہیولے میں حیات و شعور کی قابلیت رکھنے والے عناصر موجود تھے یہ عناصر رفتہ رفتہ اکٹھے ہوتے گئے اور ارتقا کے بہت سے مدارج میں سے گذر کر آخر کار حیوان و انسان بن گئے اور جن اجتماعات میں زندگی کی قابلیت نہیں تھی وہ منتشر ہوتے گئے۔ لامیتیری کی طرح دیدرو کو بھی یہ خیالات کچھ تولیو کرٹیس کے مطالعہ سے سوجھے اور کچھ لامبتیز کے نظریے سے کہ موتاوات کا سلسلہ مسلسل اور تدریجی ہے دیدرو نے اس تعلیم کو اس تحقیقات کے نتائج کے ساتھ ملا لیا جو اس کے زمانے کے باہرین فطرت نے نہایت چھوٹی چھوٹی جاندار ہستیوں کے متعلق کی تھی۔ خواہ ہم دیدرو



کلیتاً لائبنٹز کا پیرو نہ کہیں لیکن یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ نظریہ مونا دات کے بانی کا اس پر بہت اثر تھا۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے یہ خیال ٹوینٹ سے لیا ہو کہ حرکت مادے کی اصلی صفت ہے اور اسکے اس خیال کا ماخذ بھی دوسرے لوگ ہوں کہ حالت سکون بھی قوت یا تنازع کی حالت ہے جس کو اس نے اپنے ایک مختصر مضمون میں بیان کیا ہے (Principes Philosophiques sur la matiere et le mouvement)۔

لیکن جب دیدرو اپنے شاندار مکالمے (دالمبرٹ اور دیدرو کے درمیان گفتگو) میں اپنے بعض معاصرین فلاسفہ فطرت کی طرح قابلیت احساس کو نہ صرف مادے کی عام اور جوہری صفت قرار دیتا ہے بلکہ اس خیال کی تکمیل میں احساس بالقوے اور احساس بالوجود میں فرق قائم کرتا ہے جو زندہ اور مردہ قوت کے فرق کے مماثل ہے، تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پردہ لائبنٹز کے ایک نہایت اہم خیال سے متاثر ہوا ہے۔ دیدرو کے نزدیک حیات و عقل فطرت سرمدی ہیں اور محض میکا فکی علتوں کی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کے جراثیم ازل سے ہی موجود تھے اور ان کو اپنے ارتقاء کے لئے ضروری اور موزوں حالات درکاتے تھے جب کہیں کسی عضو یہ میں غذا خون اور اعصاب میں پہنچتی ہے تو حیات باقوی حیات بالفعل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خارجی حالات خواہ کیسے ہی اہم ہوں لیکن دیدرو کے نزدیک باطنی حالات اصلی اور مزیدی ہیں۔ یہ یقین کہ ایک مردہ ذرے کے ساتھ دو چار اور مردہ ذرے مل کر زندگی کا کوئی نظام پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ لے درجے کی لغویت ہے۔ ایسے ہی یہ خیال بھی لغو ہے کہ ذروں کی کسی خاص ترکیب سے شعور پیدا ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس ہستی میں حیات و شعور موجود ہیں اس میں وہ ہمیشہ سے موجود تھے اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ہم یہ کیوں نہ سمجھیں کہ تمام فطرت ایک ہی قسم کی سہمہ۔ ادنیٰ اور اعلیٰ درجہ وجود میں صرف ہی فرق ہے کہ اعلیٰ درجہ میں جو کچھ متمرکز ہو گیا ہے ادنیٰ درجہ میں وہ



منتشر عناصر کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ والہریت اور دیدرو کی گفتگو اور والہریت کے خواب میں اس نظریے کی تکمیل کی گئی ہے اور یہ دونوں مکانات صورت و معنی دونوں کے لحاظ سے فلسفے کے ادب عالیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

والہریت نے ایک اعتراض اٹھایا جس کا اسے کوئی جواب نہیں ملا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم مادے کے ذرات میں اصلی قابلیت احساس بھی فرض کریں جو ان میں بالقوی موجود ہے لیکن ان ذرات کے اجتماع سے ایسا شعور کیسے پیدا ہو سکتا ہے جو ان میں سے کسی ایک ذرے میں جاگزیں نہیں ہے بلکہ تمام ذروں کے مجموعے کے مقابل ہے۔ اسے فلسفی سن میں ایسے مجموعہ ذرات کو بہت اچھی طرح سے قیاس کر سکتا ہوں جو ایسی چھوٹی چھوٹی ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک میں قابلیت احساس ہے لیکن ایک واحد ہستی شاعرہ ایک کامل نظام شعور ایک کلیت نفس جسے اپنی وحدت کا احساس ہے، میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یہ کہاں سے آئی ہے یہاں پر اس حقیقت کو نہایت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ مافذ شعور کا مسئلہ اس طرح سے حل نہیں ہو سکتا کہ ہم احساس کو مادے کی ایک عام خاصیت فرض کر لیں۔ دیدرو اس کو مانتا ہے کہ مونا و است کی میکالہ کی تاویل نہیں ہو سکتی وہ وحدت جو شعور کا خاصہ ہے میکالہ کی اجتماعات سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ چشمک برق کی طرح اس کی بصیرت بعض اہم مسائل پر فوراً فگن ہوتی ہے لیکن وہ اس کو ہر حالت میں قائم نہیں کر سکتا گو ٹلک کی طرح اس کے نزدیک بھی تیز کر اور مقابلہ فطری طور پر جزئی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شعور کے متعلق اس نے جو اعتراض اٹھایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر اس نے کس وضاحت سے غور کیا ہے۔ وہ ماویت کی عام شاہراہ پر گام فرسا نہیں ہوا۔



ماخذ شعور کا مشکل مسئلہ دیدرو کے ہاں پس پشت باڑتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک تمام محدود افراد اپنے روابط باطنی کی وجہ سے ایک عظیم کل کے اجزا ہیں۔ کیا ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ فطرت میں تمام اشیاء باہم مربوط ہیں اور سلسلہ فطرت میں کوئی کڑی شکست یا مفقود نہیں ہے جب یہ صحیح ہے تو افراد سے ہمارا کیا مطلب ہے۔ حقیقت میں متعدد افراد کا وجود ہی نہیں صرف ایک واحد فرد موجود ہے اور وہ کل فطرت ہے۔ اس طرح سے وہ افرادیت سے کلیت کی طرف یعنی علم انسانی کے ایک انتہائی نقطے سے دوسرے انتہائی نقطے تک جا پہنچتا ہے۔ جو کچھ اس کو وہاں نظر آتا ہے وہ اس میں محو حیرت ہو کر ایک لمحہ توقف کرتا ہے لیکن اس کا تفکر اس قدر تہیابا ہے کہ کوئی مسئلہ اس میں پوری طرح قاصر ہونے نہیں پاتا۔

دیدرو کے اخلاقی افکار میں بھی اسی قسم کا اضطراب اور غریب پایا جاتا ہے۔ وہ لوہیس کے اس نظریے کی مخالفانہ تنقید کرتا ہے کہ تمام تاثر ایک فرد کی مقصد برآری کی کوشش میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ خیر و صائب کی معرفت انسان کی سرشت میں پائی جاتی ہے اور کسی فرد میں مطلقاً مفقود نہیں ہوتی۔ ہول باخ کے گمراہ ملاقات میں وہ بڑے زور شور سے اس نظریے کی حمایت کرتا رہا اور اپنی ابتدائی تصانیف میں وہ اس خیال پر پہنچا کہ ایک مخصوص حاسہ اخلاق انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے خطوط سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ بعد ازاں اس نے اس خیال کو ترک کر دیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ جس چیز کو ہم اخلاقی جبلت کہتے ہیں اور جو ہمارے غیر ارادی افعال یا احکام متعلق کہ افعال میں ظاہر ہوتی ہے وہ حقیقت میں لامحدود چھوٹے چھوٹے تجربات کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو ابتداء سے شروع ہو جاتے ہیں یہ بہت سے مختلف محرکات کی پیداوار ہوتی ہے جن میں سے ایک کے لئے بھی یہ لازمی نہیں کہ وہ عمل کرتے ہوئے یا حکم



لگاتار ہو کر وضع طور پر شعور میں سوجھ بوجھ ہمارے اندر جو کچھ ہے اس کی بنا تجربہ  
 ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہمیں ان تجربات کا شعور بھی ہو۔ ان غیر  
 شعوری اور فراموش شدہ محرکات میں ایسے محرکات بھی ہوتے ہیں  
 جن کا ہماری ذات سے تعلق ہوتا ہے خاص کر عزت اور غیر فانی شہرت  
 کی آرزو (اس محرک کی اہمیت کے متعلق ویدرو نے سنگ تراش  
 فاسونے سے بڑی دلچسپ مراسلت کی)۔ ویدرو کی تصنیف میں  
 اس کے بھی آثار ملتے ہیں کہ اس نے اخلاقی تاثر کے ارتقا کی تاریخ کی  
 نسبت بھی تحقیقات کی ہے اور یہ امر خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ کوس  
 غلبہ و شریف کے محرکات کی پرورش برائی کو اس کے اس حمال سے  
 کوئی ضعف نہیں پہنچا کہ ان محرکات نے تجربے کی سرزمین میں نشوونما  
 پائی ہے۔ لیکن وہ اپنے اس خیال کو ہر جگہ مانگ نہیں کر سکا خصوصاً جب  
 وہ عام اجتماعی اخلاق سے دوچار ہوتا ہے تو تجربیت سے اس کی توجیہ  
 نہیں کر سکتا۔ اخلاقی کا فطری ارتقا اس کو صرف ضرورت میں معلوم ہوتا ہے  
 جماعت میں دکھائی نہیں دیتا۔ اپنے زمانے کی سوسائٹی کے قواعد و رسوم  
 و ادارات خصوصاً وحشی اقوام کی زندگی سے مقابلہ کرنے کے بعد، اس کو  
 اس قدر مخالفت عقل معلوم ہوتے تھے کہ وہ ان کے متعلق صرف یہی فرض  
 کر سکتا تھا کہ یہ رسوم و قیود تو ہم اور خواہش اقتدار کا نتیجہ ہیں۔ وحشی اور ہنر مند  
 انسان کے درمیان اس کو کوئی فطری واسطہ نظر نہیں آتے تھے۔ خلاف  
 فطرت اجتماعی اخلاق صرف حکام کی بے اصول مصلحتی اور مسکاری سے  
 وجود میں آ سکتا ہے یہ تمام سیاسی اجتماعی اور مذہبی ادارات کو فوراً سے  
 دیکھو اور اگر میں سخت غلطی پر نہیں تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ صدیوں تک  
 نوع انسان کی گردنیں ایسے جوئے کے نیچے خم رہی ہیں جو چند بدعاشوں  
 کے ان پر رکھ دیا تھا۔ سب سے زیادہ ان لوگوں سے جو جو نظم و نسق پیدا  
 کرنے کے مدعی ہیں۔ انتظام کے ہمیشہ ہی معنی ہوتے ہیں کہ ایک شخص  
 دوسروں کی آزادی کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کر کے ان پر حکمرانی کرنا



چاہتا ہے۔ اس سے زیادہ اس امر کی کیا شہادت ہو سکتی ہے کہ دیدرو کے زمانے میں تاریخی رشتوں کے دریافت کرنے کی قابلیت بالکل مفقود تھی۔ دیدرو جس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ ہر قسم کے حالات کی اصلیت کو محسوس کر سکتا تھا، اس کو بھی روایتی نظامات کی سوائے اس کے کوئی توجیہ پیش نہ آئی کہ وہ مرنے والے اصول اور خواہش اقتدار کی پیداوار ہیں حقیقت یہ ہے کہ فرد کی سعی و تمنا اور تھی اور جماعت کی کوشش اور شہنشاہ اپنے اندر مخصوص قوتیں محسوس کرتا تھا اور سو سائلی کا قائم شدہ نظام ان کے لئے ایک نہایت محدود اور تنگ میدان عمل میں کرتا تھا اسی لئے فرد اور جماعت کے مقاصد میں ایسا بے فرق پیدا ہو گیا تھا کہ ایک کے نقطہ نظر سے دوسرے کو سمجھنا ناممکن تھا مستقبل سے ہر شے کی امید کی جاتی تھی اور ماضی کو بھاری کا ایک ڈھانچا خیال کیا جاتا تھا۔ خصوصاً مذہبی اعتقاد دیدرو کو بدیوں کا مصدر معلوم ہوتا تھا۔ اس کا ایک خط میں یہ کہنا کہ انسانوں کے عبادت خدا زیادہ قابل الزام ہے، محض مذاق نہیں تھا یہ درحقیقت اس کا اعتقاد تھا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا پر ایمان کوئی بے ضرر چیز نہیں ہے اس سے دو قسم کی برائیوں پیدا ہوتی ہیں، اول تو یہ کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی طرز عبادت ضرور وابستہ ہو جاتی ہے اور رسومات و اعتقادات فطری اخلاق کی جگہ لے لیتے ہیں اور اس کی تخریب کا باعث ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس دنیا میں جو اس قدر بوج و سمجھت نظر آتی ہے وہ ایک اچھے خدا کے تصور کے خلاف ہے اس لئے ظالمین خدا اس کی توجیہ میں ہر قسم کی لغو اور متناقض دلیلیں قائم کرنے لگتے ہیں اس طرح سے ایک طرف تو مذہب خلاف عقل ہے ہو جاتی ہے اور دوسری طرف خلاف اخلاق۔

ایسے مسائل پر دیدرو اکثر ہول بلغ کے اطاقی ملاقات میں بحث کرتا تھا ان بحثوں کی زندہ تصویریں اس کے خطوط میں ملتی ہیں ہول بلغ ۱۷۶۲ء ایک جرمن زمیندار امیر تھا جس نے عنوان شباب ہی



میں پیرس میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بہت سے انتہا پسند مصنفوں کو اپنے گرد جمع کر لیا تھا۔ اس کو علم کیمیا میں انہماک تھا اور غالباً دیدرو کے اثر سے اس نے فلسفہ بھی شروع کر دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہول باغ سے دوران ملاقات میں دیدرو جن خیالات کو بیان کرتا رہا وہ ہول باغ کی اہم ترین تصنیف نظام فطرت کی بنیاد ہیں جو مشابہ میں شائع ہوئی اور مصنف نے اس پر اپنا اہلی نام نہیں لکھا۔ اس کتاب کو بعض لوگوں نے اچیل مادیت کہا یہ مصنف نے دیباچے میں بھی لکھا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں اس نے بہت سے اجاب سے مدد لی ہے کہتے ہیں کہ دیدرو کے علاوہ ریاضی دان لیگرانج (Lagrange) کی مدد بھی اس میں شامل ہے، جو ہول باغ کے خاندان میں اتالیق تھا خیالات کی عظیم ہول باغ نے خود کی۔ اس کتاب میں مادیت کو ایک نظام کی صورت میں پیش کیا گیا ہے یہ کام نہ لامیتری نے کیا تھا اور نہ دیدرو نے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ تو وہ زیادہ محقق مزاج تھے اور کچھ لاابالی بن بھی ان میں زیادہ تھا۔ ہول باغ کی اس تصنیف میں حقیقت میں کوئی نئے خیالات نہیں ملتے۔ اس کی اہمیت یہی ہے کہ اس کے اندر غضب آمیز فطرت سے ہر روحیتی اور فطرتی نظریے کو نظر و عمل دونوں کے لئے سفر ثابت کر کے تھس تھس کھیر دیا گیا ہے۔

ہول باغ نے بڑی تفصیل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ دین کے مقابلے میں خدا اور جسم کے مقابلے میں روح، بالفاظ دیگر روحی علتوں پر اسی حالت میں یقین کرنے کی ضرورت پیش آ سکتی ہے جب کہ مادی فطرت مردہ، منفعل اور خود حرکت کرنے کے ناقابل ہو۔ لیکن اگر فطرت میں کہیں سکون نہ ہو اور حرکت مادے کی ایک اساسی صفت ہو تو اس حالت میں روحی علتوں کو ماننے کی کیا ضرورت ہے علاوہ انہیں ان سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہوتی اور ان کا حوالہ محض ہماری جہالت کا اظہار ہے جہاں پر ہم کوئی فطری علت معلوم نہیں کر سکتے وہاں



روح یا خدا کو لا بٹھاتے ہیں۔ وحشی انسان فطری مظاہر کی توجیہ ارواح کی مداخلت سے کرتا تھا خدا اور روح سے توجیہ مظاہر کی کوشش اسی جا ہلا نہ طریقے کا بقایا ہے۔ جہاں کہیں سائنس فطری توجیہ پیش کرتی ہے دینیات فوق الفطرت توجیہ مہیا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ روح کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک صفت ہے جو دماغ کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ دماغ میں یہ صفت کہاں سے آجاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ یہ ایک ترکیب یا اجتماع کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستیوں کے لئے مخصوص ہے جس کی وجہ سے بے جان بے حس مادہ ایک زندہ ہستی کا جزو بن کر حیات و احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اسی طرح انسانی جسم میں دودھ روٹی یا شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یہ تبدیل دیر رو کے ہاں بھی ہو جو متغیٰ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ہول باغ دیر رو کے اس خیال سے متفق نہیں تھا کہ قابلیت احساس دے کی ایک مادی صفت ہے وہاں نظریے کا ذکر تو کرنا چاہیے اس خیال پر قائم رہتا ہے کہ قابلیت احساس عناصر کی ایک مخصوص ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور کسی عنصر میں منفرداً یہ قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس نکتے پر ہول باغ اور دیر رو اختلاف رائے رکھتے ہیں جس سے مزید تلخ بھی مرتب ہوئے ہیں۔ ہول باغ فکر یا شعور کو بھی ایک حرکت میں قرار دیتا ہے۔ یہ حرکت جسمی نہیں بلکہ ذاتی ہے اور اسی قسم کی ہے جو تعمیر تغذیہ اور نشوونما میں پائی جاتی ہے ایسی حرکت خود مرئی نہیں ہوتی صرف اس کے اثرات اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی قسم کی حرکتیں بہت سے پڑا سرار مظاہر کی علیتیں ہیں روحی جوہر کے فرض کرنے سے یہ راز افشا نہیں ہوتا ”ہمیں اسی علم پر قناعت کر لینی چاہئے کہ مادی علیتیں روح میں حرکت اور تغیر پیدا کرتی ہیں“ اس لحاظ سے تمام سائنس طبیعیات ہی سے اخلاقیات بھی ملکی طبیعیات ہی ہے۔ ان فرضی فضائل و فرائض کی جگہ جو انسان کے ماورائے فطرت ہستیوں سے تعلق رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتے تھے اب ایسے فرائض و فضائل قائم



ہونے چاہئیں جو انسان کی اپنی فطرت سے سرزد ہوں تو انہیں فطرت ہیں وہ راستہ دکھاتے ہیں جس پر چلکر ہم اپنے مقصد کو پورا کر سکتے ہیں اسی طرح سے فطرت میں سے فرض کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ فرض نہیں اس طرف لہجاتا ہے جس طرف ہماری منزل مقصود ہے۔ ہر شخص اپنی سعادت کا متلاشی ہے عقل، جماعت کے اندر انسانوں کے کردار پر طبیعیات کا اطلاق ہے۔ عقل انسان کو یہ تسلیم دیتی ہے کہ اگر انسان اپنی سعادت کو دوسروں کی سعادت سے الگ کرے تو وہ کبھی مسعود نہیں ہو سکتا۔ اس کی تقدیر ہی ہے اور جو شخص دوسروں کو سعادت بخشتا ہے وہ خود کبھی غیر مسعود نہیں ہو سکتا۔ اس تصنیف کے آخری حصے میں جہاں اس نے قانون فطرت کا ایک خاکہ پیش کیا ہے یہ افکار ایسی جوشیلی زبان میں بیان ہوئے ہیں کہ بعض لوگوں کو اس میں ویدرو کا لہجہ محسوس ہوتا ہے۔

ہول بلخ کے نزدیک روحی اور مادی وجود کی دو قسمیں فرض کرنا انسانوں کے لئے سب سے زیادہ مصائب کا باعث ہوا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اولاً انسان غیر ارادی طور پر ارواح میں یقین کرنے لگا ان کو اشیا کی عقل معلوم نہیں تھیں اس لئے فطرتاً انہوں نے علتوں کو شخصی ہستیوں کی طرح قیاس کیا لیکن مذہب پیشہ لوگوں کے شوق اقتدار نے ان اعتقادات کا ایک نظام قائم کر لیا۔ مزید برآں پردہوں کو اس بات کا بھی طرح علم ہو گیا کہ ہر اسرار چیزوں کا انسان کی طبیعت پر زیر دست تسلط ہوتا ہے چنانچہ انہوں نے لوگوں کو مرئی خداؤں یعنی سورج چاند اور دیگر فطری مظاہر کے اعتقاد سے ہٹا کر غیر مرئی خداؤں کا اعتقاد ان کے دلوں میں ڈال دیا۔ علمی حیثیت سے نہجیت کا نظریہ اس قدر بے بنیاد ہے کہ اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ یہ نظام ایک گہری غرض مند اندرونیاتی جبر کا ثمر ہے اس نے یہ یقین پیدا کر دیا کہ انسان کا ایک غیر مرئی سبز و بھی ہے جسے آئندہ زندگی میں جزا و سزا ملے گی۔ تمام دیتا فیتھوں ہی کے تراشے ہوئے ہیں۔ اگر ہم ان کی ابتدا پر غور کریں تو ہم دیکھیں گے کہ دیوتا انسان کے جہل



اور خوف سے پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد تخیل، جوش یا کمر سے ان کی  
 تزیین یا تخریب ہوتی ہے۔ عجز ان کی پیدائش کرتا ہے۔ خوش اعتقادی  
 ان کو قائم رکھتی ہے رولج ان کی عزت کرتا ہے ظلم ان کی حمایت کرتا  
 ہے تاکہ انسانوں کی بے بصری سے اپنا الو سیدھا کرے، یہ اقتباس  
 ہول بلخ کے فلسفہ مذہب کا خلاصہ ہے۔ وہ دین فطرت اور قائم شدہ  
 دین میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ اگر ایک مرتبہ خدا کو تسلیم  
 کر لیں تو کسی نہ کسی طرح کی عبادت لازمی ہو جاتی ہے پر وہ بتوں کو اقدار احوال  
 ہو جاتا ہے فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور جو رد تعدی کا بازار  
 گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک یہ عصبیت بھی آتی ہے کہ دین کی افات  
 کو خدا کی ہمتی کے موافق ثابت کرنے کے لئے سو فسطائیانہ دلائل قائم کئے  
 جاتے ہیں۔ ہول بلخ کے اس طرز استدلال سے چارافین نوآ ویدرو کی  
 طرف منتقل ہوتا ہے۔ غالباً یہ حصہ اس کے زیر اثر تصنیف ہوا ہے مذہب  
 اور نظام جماعت میں بعض ایسے تاریخی امور ان کے سامنے موجود تھے جن کی  
 کوئی فطری اساس معلوم نہیں ہوتی تھی اور جن کے ساتھ ان کی طبائع  
 کبھی کسی قسم کی موافقت پیدا نہیں کر سکتی تھیں اس لئے انہوں نے جلدی  
 سے یہ نظریہ قائم کر لیا جو بظاہر اس قدر سادہ تھا کہ یہ چیزیں بعض افراد  
 کی خود غرضانہ مرضی سے ظہور میں آتی ہیں۔ سادہ لوحی کے اس نظریے  
 سے ہمیں نوع انسان کی طفولیت کے خرافاتی نظریات یاد آ جاتے ہیں  
 نظام فطرت جن کا قلع قمع کرنا چاہتا تھا۔ ہول بلخ کے سکار پر دہت  
 بھی ایک نئی قسم کی خرافاتی ہستیاں ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ  
 ہول بلخ نے مذہب کے متعلق ایک چست بڑے مسئلے کو جھپٹا لیا ہے  
 تصورات نوع انسانی طفولیت میں علم انسان کے اندر جہالت کے  
 کھانچے بھرنے کے کام آتے تھے اگر ان کا الپ وہ مصرت نہیں رہا تو مذہب  
 کی ضرورت اور اس کی قدر و قیمت اب کیا ہے۔ فلسفہ تنویر مذہبی زندگی  
 کی قوتوں کے ناقص علم کی وجہ سے اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا تھا



اگر حقیقت میں روحانی عالم کا اعتقاد خارج سے انسانوں کے اندر ڈالا گیا ہے ان کو ترجیب و تحریب سے اس کا قائل کیا گیا ہے اور خود روح انسانی کی حاجتوں اور قوتوں سے اس کو پیدا نہیں کیا تو دراصل مسئلہ دینی کا کوئی وجود ہی نہیں اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنے کے لئے ایک نئی پود اور نئے زمانے کی ضرورت تھی رُو سو ہی ایک واحد مفکر تھا جس نے اس مسئلے پر قوت آزمائی کی اور اپنے زمانے میں اس کی تنہائی کا بھی یہی باعث تھا کہ اس نے دوسروں سے پہلے اس مسئلے کی شکل کو محسوس کیا۔

اتل ہیرت ایگنر شخص کا ذکر کرنے سے پہلے ہول باخ کی کتاب نظام فطرت کے متعلق یہ بیان کر دینا لازمی ہے کہ اس کے اندر فطرت کے مفہوم میں ایک ابہام پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو فطرت کو قائم بالذات وجود قرار دیا ہے جو آپ اپنی علت ہے، آپ اپنا جوہر آزادی ہے جیسا کہ سپائٹوز کا خیال ہے دوسری طرف ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں صرف تجربے میں عمل کرتی ہوئی علت کا علم ہوتا ہے، علت اولیہ کا علم نہیں ہوتا ایک طرف فطرت کے تصور کو تجربے پر قائم کیا جاتا ہے اور دوسری طرف اسے شخص ایک تعمیر فکر قرار دیا جاتا ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں فطرت کی صحت و صداقت کیا ہے تجربہ ہم کو کہاں تک لے جاسکتا ہے تعمیرات فکر کا جواز کیا ہے۔ فلسفہ تنویر کو اپنے نور صداقت پر پورا یقین تھا دوسروں کو بھی تو اس سے کچھ نور یقین حاصل ہونا چاہئے۔ فلسفے کے مستقبل کا مدار انہیں مسائل پر تھا لیکن فرانس کی ذہنی فضا میں ان تحقیقات کے لئے سکون و اطمینان مفقود تھا۔ جب نظام فطرت متلع ہو تو جرمنی کی ایک دور و دراز یونیورسٹی میں بڑے زور و شور سے ان مسائل پر غور ہو رہا تھا۔



روسو نے بڑا کام یہ کیا کہ جین جیک روسو (Jean Jacques Rousseau) اس نے ایک گہری اساس کو نمایاں کیا جس کے ذریعے سے یہ فیصلہ ہو سکتا تھا کہ فلسفہ تنویر اور حالات موجودہ میں سے کون کس قدر حق پر ہے اس نے فطرت اور بلا واسطہ تاثر کو معیار قرار دے کر تمام تعینات مشن کی بنا قرار دیا اور تمام تہذیب اور فکر سے جو اس سے ماوراجا نا چاہئے یہ تقاضا کیا کہ وہ اس کی ترقی اور تکمیل کی بنا پر اپنا جواز ثابت کریں اگر وہ اس تاثر بلا واسطہ کو مانع ہوں اور اس کی تخریب کا باعث ہوں تو وہ یقیناً شر ہیں۔ عصر جدید میں وہ بے سے پہلا شخص ہے جس نے تہذیب کے مسئلے کو واضح طور پر بیان کیا۔ نشاۃ جدیدہ کے زلزلے سے تہذیب نے بہت جلدی جلدی ہر طرف ترقی کی تھی اب ایک آواز بلند ہوئی کہ یہ تمام تحریک ایک غلط راستے پر چلی ہے۔ فرانس کی انقلابی اکاؤمی نے اس مسئلے پر بہتوں مضمون کے لئے ایک انعام جو نیز کیا کہ ”آیا علوم و فنون کے احیاء سے اخلاق کا تزکیہ ہوا ہے یا نہیں“ روسو کی پہلی فلسفیانہ تھیسز اسی سوال کا جواب تھی، یہ سوال روسو کی روح میں لمحہ برق کی طرح دوڑ گیا۔

وہ کہتا ہے کہ مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میرے سامنے ایک بالکل نیا عالم آشکار ہوا ہے اور میں خود بھی ایک بالکل نیا انسان بن گیا ہوں یہ نیا عالم شخصیت، زندہ تاثر اور باطنی زندگی کا عالم تھا اس کو ایک بیگ یہ محسوس ہوا کہ اس نئے عالم اور موجودہ نظام اور اس کے نقادوں میں باہم توافق نہیں پایا جاتا یہ بات کچھ زیادہ اہم نہیں ہے کہ آیا یہ خود اس کا اپنا ارادہ تھا کہ اس سوال کے جواب نفی میں تھے یا ویدرو کی دختر کا بیان صحیح ہے کہ اس کے باپ نے اس کو ایسا کرنے کی ہدایت کی۔ یہ سبلی جواب محض ایک استبعاد صوری ہے جسے روسو نے اپنی مراسلت اور بعد کی تصانیف میں زیادہ تعین اور وضاحت سے بیان کیا ہے تاثر جو بالآخر ہماری تہذیبات کو متعین کرتا ہے، اور تمام شاندار عقلی اور جمالیاتی ارتقا کا باہمی تصادم صرف روسو کی



ذات میں ممکن ہو سکتا تھا اس کی شخصیت اور زندگی نے اس کو اس  
 بیکار کے لئے تیار کر دیا تھا۔ جین جیک روسو ۱۸ جون ۱۷۱۲ء کو جینوا میں  
 ایک خوش حال خاندان میں پیدا ہوا اس کی نوعیت ہی اس قسم کی ہوئی  
 کہ اس میں خیال اور غیر متعین تاثر نے نشوونما پائی۔ اور ادا کی عمر ہی میں اس  
 میں وہ چہرہ پیدا ہو گئی تھی جس کو وہ خیال پسند روح (Esprit Romanesque)  
 کہتا ہے جس کی وجہ سے وہ حیات ناوارے حالات حاضرہ کا متنی اور  
 عالم امکانات سے لذت اندوز ہوتا تھا ایک مضطرب اور بے  
 اعتدال غیاب کے بعد جس کے اندر وہی رنگ پایا جاتا ہے جو اس کے  
 خیال میں موجود تھا اور جس کی وجہ سے اس نے ایک عرصہ بے وقار  
 حالات میں بھی بسر کیا اور جس کا اس کے اندر فکر پر بھی کوئی اچھا اثر  
 نہ پڑا وہ پیرس چلا گیا اور کئی مہتری اور خاص طور پر کتابت موسیقی سے  
 روزی کما تا رہا کتابت کا کام اس کے لئے کچھ ایسا ہی تھا جیسا کہ سپالٹورا  
 کے لئے مشینوں کو حقیقت کرنے کا کام موسیقی کے ایک ناکم میں اس کو  
 بہت کامیابی ہوئی اور اعلیٰ اور فرانسیسی موسیقی کی رقیب نہ سمجھتے  
 بتلا ہو گیا۔ لیکن اس کی زندگی کے کسی پہلو سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ وہ  
 ایک روز عالم فکر اس قدر شہرت حاصل کرے گا اور ذہنی زندگی کا  
 بیج بدل دے گا۔ اس کو شروع میں کچھ عام تعلیم و تربیت کا موقع ملا  
 تھا اور اس نے فلسفے میں بھی کچھ دخل اندازی کی تھی۔ محیط عظیم  
 (Encyclopaedia) کی تالیف میں معاون ہونے کی حیثیت سے وہ  
 فلاسفہ کے حلقے میں داخل ہو گیا تھا جو اس کو اپنے زمرے کا ایک فرد  
 شمار کرتے تھے۔ سب سے پہلے مذکورہ بالا انعامی مضمون نگار کردہ  
 مصنفی کے راستے پر بڑا لوگ اس کے نام سے واقف ہو گئے۔ جب  
 اس نے اس مسئلے کی بحث کو جاری رکھا جو یک بیک اس پر آشفتہ  
 ہوا تھا تو اس کا انداز مخالفین و موافقین حالات حاضرہ و ذہن متحکم  
 گروہوں کے متعلق مناظرانہ اور مخالفانہ ہوتا گیا۔ اس کے بعد اس نے



ایک اور انعامی مضمون لکھا جس کا عنوان تھا: انسانوں کے درمیان  
 عدم مساوات کا ماخذ۔ اس مضمون میں اس نے حالت فطرت کی  
 بڑی قصیدہ خوانی کی اور تہذیب و تمدن کی بہت مذمت کی جس  
 طرح اس نے پہلے اس سے انکار کیا تھا کہ احیائے علوم و فنون  
 انسانوں کے لئے مفید ثابت ہوا ہے اسی طرح اب اس نے  
 اس سے انکار کیا کہ حالت فطرت سے بھل کر اجتماعی اور تمدنی  
 زندگی اختیار کرنے سے انسان کی حالت بہتر ہو گئی ہے ان دونوں  
 انعامی مضامین سے روسو کے فلسفے کا صرف سبلی پہلو واضح ہوتا ہے  
 جب وہ دیہات کی خلوت میں عزت گزریں ہوا تو اس کی زندگی  
 کا ایک نیا باب شروع ہوا اس کے محیط نو میں دوست اس کو سمجھ  
 نہ سکے۔ جو چیز اس کی طبیعت میں موجزن تھی، ان لوگوں کو اپنی  
 قابلیت اور اعتقادیت کے باوجود اس کا کوئی اور اک نہیں  
 ہو سکتا تھا۔ روسو کو فطرت کا ایسا سرگرم احساس تھا کہ اپنی عمر  
 کے آخری زمانے میں شدید لام جہانی اور مالی و فرضی آزار کے باوجود  
 وہ اسی کے سہارے پر چلتا رہا اس کی طبیعت میں بلا واسطہ تاثر میں  
 زندگی بسر کرنے کا زبردست میلان موجود تھا۔ اس کی باطنی زندگی  
 اس قدر عنان کشیدہ تھی کہ اس کو اپنے وجدانات کے لئے الفاظ نہیں  
 ملتے تھے۔ اظہار خیال کے لئے برہنہ اور سوزوں الفاظ کے میسر نہ آنے  
 کی وجہ سے ملاقاتی غفلوں میں اس کو اکثر تکلیف ہوتی تھی۔ ذہنی تحریک  
 نے اپنے کمال پر جو حست اور فصیح و بلیغ انداز بیان پیدا کیا تھا اسکے  
 مقابلے میں روسو کا اسلوب سادہ وسیع اور بے تعین تھا۔ اس کے  
 زندگی کے ہیولاتی آغاز اور ان عناصر سے لچپی تھی جو ابھی واضح طور  
 پر کسی بعین عالم میں صورت پذیر نہ ہوئے ہوں۔ سینٹ گرمان  
 یا مٹھورنسی کے جھگڑوں میں لپکتے ہوئے اور حریت کی تصویریں لاقیہ  
 ہوئے اس کو محسوس ہوتا تھا کہ میں ابتدائی فطری انسان کی زندگی



بسر کر رہا ہوں جب کہ تہذیب و تمدن نے ابھی حالت وجدان کو فنا نہیں کیا تھا۔

زندگی کے ابتدائی و عنصری اور عظیم و بسیط تعلقات کا احترام کرتا اور ان سے لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس کو اس کا گہرا احساس تھا کہ ان و اماں مکان تمدن کے سینوں میں کیا موجزن ہے، فلسفہ تنویر جن کے قلوب کو روشن کرنے سے ناامید تھا اور جنہیں و البیڑ و خلق اور رذیل کہتا تھا اس کے نزدیک بلا واسطہ تاثر ایک ایسی چیز ہے جو تمام انسانوں میں تفاوت عقل کے باوجود مشترک ہو سکتی ہے۔ اس کے اپنے خیالات اس کے تاثر کی پیداوار تھے۔ اپنے اقوال (Confessions) میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے کہ میں سوچنے سے پہلے محسوس کرتا ہوں تنہا خدای کے نہایت عمیق لمحوں میں اس کا دل تاثرات سے اس قدر لرزتا ہو جاتا تھا ایسے مبہم وجدانات اس میں مرتعش ہوتے تھے، اور وہ تمام حدود سے ماوراء پرواز کرنے کی اس قدر سعی کرتا تھا کہ کوئی خیال یا تصور ان کیفیات کے اظہار کے لئے موزوں نہیں تھا۔ وہ صرف انہیں حالتوں کی وجہ سے جن میں تاثر اس قدر غالب تھا تاثر کی آزادانہ حیثیت کا قائل نہیں ہوا بلکہ اس تجربے کی وجہ سے بھی کہ تاثر کا تصورات پر کس قدر اثر ہوتا ہے۔ ماضی اس کو روشن نظر آتی تھی اور مستقبل تاریک۔ اس کے خیالات اس کی کیفیت نفس سے متعین ہوتے تھے۔ اس کو ذاتی تجربے سے اس نفسیاتی حقیقت کا علم ہوا کہ تاثر بھی نفسی زندگی کا ایسا ہی اصلی اور آزاد پہلو ہے جیسا کہ علم اور علم سے اس کا تعلق محض انفعالی نہیں ہے۔ رومس کی میرت کے تاریک پہلو کی وجہ کچھ تو غیر معمولی رقت قلب ہے اور کچھ مبالغہ آمیز ہے اعتباری جو جنون کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ اس حقیقت کی ایک ناگوار مثال کہ کس طرح تاثر تصورات کو ابھارتا اور کس طرح اظہار و قایل کی کوشش میں ایک پیچیدہ نظام کا تار و پود بنتا ہے۔ بروٹسو کی ایک آخری



تصنیف میں ملتی ہے جس کا عنوان ہے 'Rosseau Juge de Jean Jacques' اس میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح وہ لوگ جو پہلے اس کے دوست تھے اس کے ورثے آزاد ہو گئے اسی قسم کی باقاعدہ تاویل، جو مذکورہ بالا مثال میں ایک بیمار تائز کا نتیجہ تھی، اس کی شہور تصانیف میں بھی ملتی ہے۔ اس نے جو کچھ اپنے مذہبی عقائد کے متعلق کہا ہے حقیقت میں اس کا فلسفہ وہی ہے یعنی محض اس کے اپنے تائز کی تشریح۔

تدن کی وجہ سے جو مزدورت سے زیادہ بارکیاں تڑا کتیں اور خرابیاں پیدا ہوئی ہیں روسو نے تین تصانیف میں ان کے خلاف اپنا نظریہ حیات پیش کیا La nouvelle Heloise یہی وہ شدید بوجھ عشق شادی اور متاہل زندگی کا حسن و وقار، تسلیم و رضا کا شرف، ایمان کا جوش اور فطرت کی شان، ان سب چیزوں کو بیان کرتا ہے۔ اس کا زمانہ ان تمام باتوں سے بیگانہ ہو گیا تھا۔ جب روسو نے ان کی حمایت میں آواز بلند کیا تو اس کے معاصرین کو یہ صدا آنا آشنا معلوم ہوئی اس آواز نے ادبیات شعر کو ایک نئی راہ پر ڈال دیا Emile ایمیل میں جو ۱۷۶۲ء میں شائع ہوئی، اس نے ایک ایسے نظام تعلیم کو بیان کیا ہے جو فطرت کو بامدنی کی بجائے فطری ارتقا کا معاون ہو یہاں اس کو اپنے مذہبی خیالات کی صورت ہندی کا موقع حاصل ہو۔ آخر میں Contract Social معاہدہ اجتماعی میں وہ ایک ایسا نظام جماعت تجویز کرتا ہے جو اس ظلم کو فنا کر دے جس کے ماتحت انسان اب رنج و محن میں مبتلا ہے۔

ان تصانیف کی تکمیل کے بعد روسو کو خیال ہوا کہ میں نے اپنا کام کر دیا۔ لیکن اس کی قسمت میں نہیں تھا کہ فطرت کی پرسکون و مطمئن زندگی بسر کر سکے اس کی کتاب ایمیل پیرس میں سپرد آتش کر دی گئی اور اس کے خلاف گرفتاری کا وارنٹ جاری کیا گیا۔ اب اس کی گردش کا زمانہ شروع ہوا پہلے وہ فرار ہو کر سوئٹزرلینڈ گیا لیکن



یہاں بھی اس کو اطمینان نصیب نہ ہوا جنیوا اور برن دونوں جگہوں کی حکومتوں نے اس کے ساتھ رواداری نہ برتی نوڈشائل Neufchatel میں علوم انسانی نے مذہبی خیالات کی وجہ سے اس کی بے عزتی کی۔ اب اس نے یوم کی دعوت کو قبول کر لیا کہ انگلستان میں آکر پناہ لے لیکن جلد ہی اپنے فساد طبیعت کی وجہ سے اس کو اپنے انگریز دوستوں پر شبہ ہو گیا اور وہ فرانس کی طرف واپس بھاگا جہاں وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ ہرزہ گردی کرتا رہا یہاں تک کہ مشعل میں یک بیک بیمار ہو کر راہی ملک عدم ہوا۔

مسئلہ تہذیب کے متعلق روسو کا صحیح انداز معلوم کرنے کے لئے ہیں صرف اس لئے انعامی مینا میں کے متضاد نتائج کو مد نظر نہیں رکھنا چاہئے بلکہ اس کے بعض خطوط اور بعد کی تصانیف سے ان کا مقابلہ کرنا چاہئے ایسا کرنے سے ایک حیرت انگیز واقعہ اور ہم سلسلہ افکار کا پتہ چلتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو انسان کی فطری زندگی کے حالات کی نسبت کیا گہری بصیرت حاصل تھی۔ جس حالت فطرت سے تہذیب نے انسان کو الگ کر دیا ہے روسو نے اس کی تصویر ہر مقام پر ایک جیسی نہیں کھینچی لیکن اس کا خاکہ خوشنما ہے اور کہیں بھلا وہ بائیں کے حالت فطرت کے اس بیان کو رد کرتا ہے کہ اس حالت میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرِ بیکار ہوتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک جنگ کے لئے ہیکے ایسے حوالے کا ہونا لازمی ہے جن کا وجود حالت فطرت میں نہیں ہوتا علاوہ ازیں جنگ کے لئے انسانوں کے درمیان بہت زیادہ ارتباط بھی شرط مقدم ہے جو حالت فطرت میں نہیں ہو سکتا۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ بائیں نے ہمدی کے عنصر کو نظر انداز کر دیا جو انسان کی طبیعت میں ایک اہلی اور خود رو جذبہ ہے۔ اس کے نزدیک حالت فطرت ایک خالص جلی حالت ہے جس کو تہذیب پر اس لئے تفوق حاصل ہے کہ فطری حالت میں حاجات اور ان کو پورا کرنے کی قابلیت میں تو اڑن ہوتا



ہے اس حالت میں انسان کے اندر صرف تحفظ ذات کا تقاضا پایا جاتا ہے جس کو پورا کرنے کے ذرائع آسانی سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں جذبہ تخیل اور فکر بے معنی ہیں لیکن آغاز تہذیب سے اس توازن میں خلل آجاتا ہے دوسروں کو نقصان پہنچا کر تحفظ ذات کے تقاضے کو پورا کیا جاتا ہے جس سے وہ خود غرضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ بعض ایسی قابل آرزو چیزوں کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو حاصل نہیں ہو سکتیں اور اس کی وجہ سے حاجتوں اور قابلیتوں میں عدم تناسب کا ظہور ہوتا ہے انسان جبلت کی پیروی کرنے کی بجائے زندگی کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت پر غور کرنے لگتا ہے بہت سے لوگ زندگی سے بیزار ہو جاتے ہیں اور خودکشی کر لیتے ہیں حالانکہ حالت فطرت میں یہ کیفیات ناپید نہیں مستقبل اور موت کے خوف سے تمام اطمینان قلب فنا ہو جاتا ہے۔ فطری حالت کی خوش گواری بے فکری سے نکل کر انسان شلک کی ناقابل برداشت حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

روم کو کہتا ہے کہ یہ مغرب و ناگوار اثرات فطرت سے تہذیب کی طرف آتے ہوئے نور اعموس نہیں ہوتے۔ اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ انسانی ارتقا میں کونسی منزل خوش ترین ہے تو وہ بالکل ابتدائی حالت کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ کہے گا کہ بہترین حالت طلوع حیات عمرانی اور طلوع تہذیب کی حالت ہے جو ابتدائی حالت کی بے فکری اور ہماری موجودہ خود غرضانہ سرگرمی کو ششوں کے مابین واقع ہے۔ یہ زمانہ دنیا کا شباب تھا اور اسے کبھی ترک نہیں کرنا پڑا تھا۔ اس زمانے میں تفکر اور تفکیر نے ابھی اپنا سفر اثر شروع نہیں کیا تھا گو جبلت کسی قدر فکر اور تاثر کے سامنے جھک گئی تھی۔ تیسری منزل سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ اس میں تخیلی قوتیں پوری طرح اپنا کل کرتی ہیں۔ یہی گندہ اور مہذب تمدن کا زمانہ ہے۔

اگر ہم روسو سے پوچھیں کہ آیا تمھاری یہ رائے ہے کہ انسانوں کو وہی حالت کی طرف واپس لوٹ جانا چاہئے جو ابتدا سے اس قدر قریب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب یہ ناممکن ہے جس طرح کوئی شخص دوبارہ اپنے بچپن کی طرف واپس



نہیں جاسکتا۔ ہم غلطی کا ازالہ اس طرح نہیں کر سکتے کہ لاعلمی کی طرف واپس لوٹ جائیں جب ایک مرتبہ تفکر جبلت کی جگہ لے چکے تو صرف یہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ جھوٹے علم کی جگہ سچا اور فطری علم حاصل کیا جائے۔ وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ چونکہ لوگ خراب ہو چکے ہیں اس لئے بہتر ہے کہ اب وہ باہل ہونے کی بجائے تعلیم یافتہ ہوں ان الفاظ میں فلسفہ تنویر کا جواز پایا جاتا ہے کیونکہ ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ عقلی تعلیم سے اخلاقی خرابی برصحتی نہیں بلکہ کم ہوتی ہے۔ وہ ایک ایسی تہذیب کا تقاضا ہے جو تاثر اور قوت کو فنا نہ کرے جس میں ہماری آزادی نہ چھین جائے اور ہماری قوتیں ظاہری نمائش میں ختم نہ ہو جائیں۔ اطمینان ایک باطنی چیز ہے جس شخص نے زندگی کے تاثرات کو محسوس کیا ہے حقیقت میں وہی اچھی طرح زندہ رہا ہے۔ تہذیب و تمدن نے شک منعت نمائش اور اضطراب پیدا کیا اور تقسیم کار کے ذریعے سے انسانوں کو غلام بنایا۔ اجتماعی رنج و مصیبت کا آغاز اس وقت ہوا جب کہ ایک شخص نے محسوس کیا کہ وہ دوسروں سے کام لے سکتا ہے اور جب اس نے اس طرح سے اپنے جمع کردہ ذخیرے کو دوسروں کی پرورش کے لئے استعمال کیا ان تمام برائیوں کا اب اس طرح علاج ہو سکتا ہے کہ فرد اور جماعت دونوں کے لئے ایک نیا نظام زندگی قائم کیا جائے۔

اس نئی دین کے متعلق روسو کے خیالات تین عنوانوں کے تحت میں آتے ہیں تعلیم مذہب اور سلطنت۔ ان خیالات کو اس نے ایمیل اور معاہدہ عمرانی میں بیان کیا ہے۔ قدامت پرستوں نے ان خیالات کی مخالفت کی اور جدت پسندوں نے ان کو نظر تحقیر سے دیکھا۔ حکام نے اس کی کتابوں کو جلاؤ والا ایئر نے اس کو مہا برہو (Aachifon) کہا دیدرو نے اس کو سوفسطائی اعظم کا لقب دیا۔ ادیب بالکل قدرتی بات تھی کیونکہ ان میں سے کسی فریق نے بھی روسو کی طرح اس مسئلے میں غوطہ نہیں کھایا تھا اور نہ اس کی وقت کو محسوس کیا۔ نظام مروجہ کے حامی یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک فوق الفطرت اساس پر قائم ہے اور محیطین کا یہ خیال تھا کہ عقل کے ذریعے سے انھوں نے نوز صداقت کو پایا ہے اور جو اس کے استحقاق میں ان کے لئے اس کو قابل حصول کر دیا ہے اب ان



اشباعات اور مستقبل کے لئے ان تجاویز کی کیا ضرورت ہے۔  
اپنے نظریہ تعلیم میں روسو کہتا ہے کہ فطرت کو آزادانہ عمل کرنے دینا  
چاہئے اور معلم کا فن یہ ہے کہ وہ سوانحات کو دور کرے اور ایسے حالات پیدا  
کرے کہ ملکات و محرکات اپنی فطرت کے مطابق عمل پیرا ہو سکیں خارج سے  
کوئی تعلیم و تربیت کسی کی طبیعت میں داخل نہیں کرنی چاہئے، نہ تقلید کے ذریعے  
سے اور نہ عقلی تنہا کے ذریعے سے۔ عمر کے تمام دیگر زمانوں کی طرح بچپن بھی خود  
آپ اپنا مقصد ہے اسے باقی عمر کے لئے محض ایک تیاری ہی کا زمانہ تصور نہیں  
کرنا چاہئے بچپن کی مخصوص زندگی سے ہم ابھی تک آگاہ نہیں ہوئے کیونکہ ہم اسے  
بلوغ کے عیار پر جانچتے رہے ہیں۔ بچے کو ابھی آزادانہ ارتقا کا فطری حق حاصل  
ہے۔ اس کو غیر ضروری کپڑوں میں مست لپیٹو اسے اپنی ماں کا دودھ پلاؤ،  
فضول خدائیں اس کے پیٹ میں مست ٹھونسو اسے اپنے محفوظ ذات کی جبلت کی  
پیروی کرنے دو اور تجربات حاصل کرنے دو اسے کوئی ایسی بات مست سکھاؤ جو  
وہ خود سیکھ سکتا ہے اسے کوئی وعظ مست کر دو اور اس کے اندر کوئی ایسی خواہش  
اور حاجتیں پیدا نہ کرو جو ابھی پوری نہیں ہو سکتیں عقلی ترقی کو جب تک ہو سکے  
ملتی رہے رکھو جب تک کہ ذہن ایک قسم کی جنگ تک نہ پہنچ جائے تب تک زود استعالیٰ  
سے اس کی قوتوں کی نشوونما کو نقصان مست نہ پہنچاؤ۔ جہاں تک  
ہو سکے بارہ برس کی عمر تک اس کو اس طرح چلاؤ کہ وہ اپنے دائیں اور بائیں ہاتھ  
میں تمیز نہ کر سکے جب وقت آئے گا تو اس کی عقل کی آنکھیں بہت جلدی کھلیں گی  
کچھ عرصہ تک تعصبات و عادات و علوم کے بغیر اس کو بڑھنے دو۔ بچے کی اپنی  
مخصوص فطرت کا اسی اندازہ ہو سکتا ہے۔ سیرت کے نظم کو پھولنے اور پھلنے  
کے لئے کچھ وقت درکار ہے جب وہ پھوٹ چکے تو اس کے بعد ہم صحیح طور پر  
اس پر کچھ عمل کر سکتے ہیں۔ محرکات و خواہشات کے پیدا ہونے کا بھی خاص وقت  
ہوتا ہے اگر ہم ایسی چیزوں کا جوابن کی قدر و قیمت کچھ ابھی نہیں سمجھ سکتا، اس کی  
گردن پر رکھنا چاہیں، تو وہ ان سے متنفر ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں یوں  
کہنا چاہئے کہ تعلیم سبلی ہونی چاہئے نہ کہ ایجابی۔ روسو اپنے ایک خط میں کہتا ہے



کہ ایجابی تعلیم سے میری مراد وہ نظام تعلیم ہے جس میں پیش از وقت بچے کے نفس کی ترکیب کی کوشش کی جاتی ہے اور اسے انسان کے فرائض کا علم دیا جاتا ہے۔ ایسی تعلیم سے میری مراد ایسی تعلیم ہے جس میں علم دینے سے پہلے اعضاء جو ارجح کی تربیت کی جائے جو حصول علم کے آلات ہیں اور ورزش جو اس کے ذہن سے عقل کے لئے راستہ صاف کیا جائے۔ ایسی تعلیم بے عملی کی مراد نہیں۔ اس میں نیکیوں کی تعلیم تو نہیں ہوتی لیکن بدیوں سے بچانے کی ترکیب کی جاتی ہے۔ صداقت کا علم تو نہیں دیا جاتا لیکن غلطی سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ یہ تعلیم بچے کو ہر ایسی چیز کے لئے تیار کرتی ہے جو ختم صداقت کی قابلیت کے پیداہو جانے پر صداقت کی طرف اس کی رہنمائی کرے اور جب خیر کے پیداہونے پر اسے خیر کا راستہ دکھائے۔ ایسی تعلیم کے نظریے سے روونے اپنے اساسی خیال کو نہایت دل نشین طریقے سے بیان کیا ہے تربیت فطری ارتقا سے ہونی چاہئے اور خارج سے ایک خول یا ڈھانچا تیار کر کے انسانوں کو اس کے اندر داخل کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے۔ سبکی تربیت وہ ہے جو خود فطرت کا اپنا ارتقا ہو، اس لئے تربیت کے معاملے میں بہت سوچ سمجھ کر چلنا چاہئے۔ ذہنی زندگی کی خصوصیات کے متعلق روسو کو تقلید پرستوں اور قائلین تنویر و نور سے زیادہ بصیرت حاصل ہے وہ اسی کیفیت کو حقیقی تصور کرتا ہے جو فطری تربیت سے پیدا ہوئی ہو اور اپنی ذات کی غلیظت سے ظہور میں آئی ہو۔ اسی قسم کی سچی تربیت سے ہم جبلت کی مٹش اور بے فکر عکاسی سے نکلنے کے باوجود ہم حوالے و غولے فکر و تاثر اور ظاہر و باطن میں موافقت قائم رکھ سکتے ہیں۔ اکثر موصوفیوں کی طرح روسو کو عقلی نشوونما کے اسباب کا نہایت لطیف احساس ہے۔ اس کا سبلی تعلیم کا تصور اسی احساس کا پتہ دیتا ہے، اور اس کے اندر سقراطی انداز پایا جاتا ہے لیکن باوجود اس کے روسو اپنے زمانے کی صحیح پیداوار ہے اس کو انسانی قوتوں کے غیر ارادی استعمال پر اعتبار نہیں تاکہ مکمل برابری عمر کے ناموافق اثرات نہ پڑیں وہ اس کے لئے ایک نہایت دور اندیش امانت اور نہایت پچیدہ نظام ترکیب تجویز کرتا ہے۔ اس قسم کی غلطی تعمیر تمام شعبوں میں، روسو کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اپنے احساس تاثر اور جوش کی وجہ سے اس کی نظر ایسی چیزوں پر پڑتی تھی جو دوسروں کی نگاہ



اسے اوجھل تمہیں مجھل طور پر ایک چیز کا خاکہ تو دیکھ سکتا تھا لیکن جب وہ اس کی تفصیل میں جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حقیقی دیناسے کس قدر دور ہے۔ جزئیات میں حقیقی تجربے کو رہنما بنانے کی بجائے وہ اپنے ترکیبی فکر کو بے عنوان کر دیتا ہے۔ اکیلے کے عشق اور شادی کے معاملے میں بھی اس کا آتالیق ہر چیز کا انتظام کرتا ہے اور اس کا طریقہ ہمیشہ سلیبی اور بالواسطہ نہیں ہوتا۔

اپنے نظریہ تعلیم کے اساسی تصور کے مطابق اس کا یہ خیال تھا کہ غلام سے مذہبی خیالات بچے کے دل میں نہیں ڈالنے چاہئیں اس کے قلب کو اپنی حاجات کے ماتحت اپنے اندر سے اپنا مذہب پیدا کرنا چاہیے۔ سیواٹس کے پادری کے اقرار اریان میں بے روسو نے اکیل میں داخل کر دیا ہے وہ حقیقت میں اپنا مذہب بیان کرتا ہے۔ اس کے مذہبی خیالات میں کوئی نئی بات نہیں ہے فطری مذہب اور ڈی ازم اس کو اپنے تاثر کے اظہار معلوم ہوتے ہیں وہ ان تصورات کی محنت کے ثبوت کی کوشش نہیں کرتا اور انھیں محض اعتقادات کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ مادہ اپنے اندر سے حرکت پیدا نہیں کر سکتا اس لئے لازماً ایک شخصی ارادہ حرکت کی علت ادا کرتا ہے۔ کوئٹلک کی تعلیم کے خلاف اس کا یہ دعویٰ ہے کہ تاثر اور فکر میں بنیادی فرق ہے اور اوقیت کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ نفس اور مادہ دو مختلف جواہر ہیں ان نظریات کی بحث میں روسو بعض دلچسپ نکات بیان کر رہا ہے اور تاریخی حیثیت سے یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ روسو کا ہم وطن چارلس بونے (Charles Bonnet)

قریباً اسی زمانے میں اپنی نفسیاتی تصانیف میں کوئٹلک کی اس کوشش کے مخالف تنقید کر رہا تھا کہ تمام نفسی زندگی انفعالی احساس میں تحلیل ہو سکتی ہے لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ روسو ان تصانیف سے واقف تھا۔ فطرت میں معمول مقامہ کی کوشش اور اس کی تمام کثرت میں ایک وحدت پائی جاتی ہے جو ایک شخصی خدا کی شہادت دیتی ہے لیکن روسو اپنے زمانے کے مردِ فلسفے کا قائل نہیں کہ گھڑی کے لئے گھڑی ساز کا ہونا لازمی ہے لہذا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بس فطرت کی موافقت اور مقصدیت کی وجہ سے خدا کا قائل نہیں ہوں بلکہ اس کے برعکس خدا کے قائل ہونے کی وجہ سے ان کا قائل ہوں۔ اس کا ایمان تاثر کی بلا واسطہ ضرورت سے



پیدا ہوتا ہے۔ شک کی حالت اس کو ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہے۔ جہاں اس کی عقل ڈنگاتی ہے وہاں وہ ایمان کے فیصلے کو قبول کر لیتا ہے۔ جب اس کا ذاتی تاثر اس کو ایمان کی طرف لے آتا ہے تو فطرت میں بھی اس کو وہی کچھ نظر آنے لگتا ہے جس کی طرف اس کے اعتقادات اشارہ کرتے ہیں۔

سیواسے کا پادری، ستواتر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے کہ اس کے دعاوی مطابق فطرت اور مطابق عقل ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فلسفہ اور دعاوی پیش نہیں کرتا بلکہ جو کچھ محسوس کرتا ہے اسے بیان کرتا ہے اور اپنے سامعین سے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے بیانات کی تصدیق اپنے تاثرات سے کریں۔ آخری فیصلہ ہمیشہ تاثر کے نقطہ نظر سے ہونا چاہئے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مجھے خدا کے ساتھ ایک خاص تعلق کا احساس نہ ہوتا تو میں خدا کی ہمتی پر غور کرنے پر کبھی مجبور نہ ہوتا۔ لڑیں کی تباہی پر والیٹر نے جو نظم لکھی اس کے جواب میں روسونے اس کو ایک خط لکھا جہاں مشہور ہے، جس میں وہ اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ ایمان کا سہ چتر باطنی ہے۔ وہ خدا پر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ دنیا میں ہر شے اچھی ہے بلکہ ہر شے میں اس کو کچھ نہ کچھ غمناک اس لئے نظر آتی ہے کہ وہ خدا میں ایمان رکھتا ہے۔ والیٹر کے خلاف اس کی اُتھسانیت Optimism کی بنا زیادہ تر اس حقیقت پر ہے کہ زندگی کے سادہ اور ابتدائی تعلقات میں ایسی لذت و تسکین محسوس ہے جس سے مردہ دل دینا دار نا آشنا ہے۔ وہ ہمتی کے خوشگوار احساس پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ فرد کے مصائب پینلینیت مجموعی دینا کے لئے ضروری ہو سکتے ہیں انجام کار وہ بقائے نوح کے تصور سے تسکین حاصل کرتا ہے۔ والیٹر دولت عزت اور شان و شوکت میں زندگی بسر کرتا تھا اور اس کے مقابلے میں روسونے دولت و دولت و دولت سے محروم تھا باوجود اس کے والیٹر قنوطی ہے اور روسور جانی میں کی وجہ یہ ہے روسونے اپنے آپ کو ہمہی وہاں کے حوالے کر دیا۔ اسی بنا پر اس نے والیٹر کو کہا کہ وہ تم لذت میں بسر کرتے ہو اور میں اسید میں اعتقادات کے لحاظ سے روسو کا مذہب والیٹر کے مذہب سے مختلف نہیں تھا مذہب فطرت کو دونوں میں مشترک تھا لیکن انذار طبیعت اور سچائی میں دونوں زمین آسمان کا فرق تھا۔ روسونے مذہبی مسئلے کو خارجی مشاہد اور تجزیہ کائنات کے حلقے سے



تخیل کر باطنی تاثر کی طرف راجع کر دیا جو خود زندگی سے متعین ہوتا ہے۔ اس انقلاب نظر سے ایک نیا دور شروع ہوتا ہے کاٹولیک کی ادعائیت کی وجہ سے پاسکل جس مقصد تک نہ پہنچ سکا، روسو اپنی ذی اسٹی ادعائیت کے باوجود اس کے بہت قریب پہنچ گیا جس مجملت سے وہ ڈیکارٹیوں کی رجحیت اور ڈی اسٹوں کی دینیات میں لنگر انداز ہو جاتا ہے، اس کے لحاظ سے وہ بھی ادعائی ہی ہے۔ یہاں بھی وہی بات ہوئی جو فلسفے میں اکثر ہوتی ہے، اس کے نتائج اس قدر جدید اور دائمی قیمت رکھنے والے نہیں جس قدر کہ اس کے محرکات جن کی خاص خصوصیت وہی ہے جو روسو کی شخصیت اور اس کے انداز فکر کے لئے اس قدر اہم ہے، یعنی تصورات کا تاثرات و حوائج پر منحصر ہونا۔ سیواٹس کے پادری کی آخری ہدایت یہ ہے کہ اپنی روح کو ایسی حالت میں رکھو کہ ہمیشہ تمہاری ہی خواہش ہو کہ خدا کا وجود پایا جائے، اس طرح سے تم کو کبھی اس پر شک نہیں ہو گا،

روسو نے اپنے اعتقادات کو جس انداز سے بیان کیا ہے وہ محض اس کے تاثر کی شرح نہیں ہے۔ وہ اپنے خیالات کا تنقیدی استمان بھی کرتا ہے۔ ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ میں نے مختلف نظامات فکر پر غور کیا ہے اور میں نظام میں سب سے کم غلطیات تھیں اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے۔ یہاں پر اس نے تسلیم کیا ہے کہ جس طرح تاثر کا فکس پر اثر ہوتا ہے اسی طرح فکر کا بھی تاثر پر اثر ہوتا ہے۔ دنیا کی مصیبت کے تجربے کے باوجود اگر اس کا یہ اعتقاد فنا نہیں ہوا کہ ایک فاعل خیر موجود ہے، تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ نفس اور مادہ و مختلف جواہر کا قائل ہے اور اس کے نزدیک مادہ اہی مقاصد کی تکمیل میں مزاحم ہوتا ہے۔ وہ نگوین کو نہیں مانتا بلکہ ایک موجود اور شاید سردی مادے کی تنظیم کا قائل ہے۔ دنیا کی تنظیم و ہدایت کرنے والا خدا جہم و کریم ہے لیکن قائلہ قائل نہیں۔ اس مسئلے میں بھی روسو انھیں نتائج پر پہنچتا ہے جن پر کہ والیٹر پہنچا۔ اگرچہ دنیا کے اندر نقص ویدی کے مسئلے کی نسبت دو دو کا رنگ طبیعت مختلف ہے حقیقت میں روسو کا مذہب یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایسی قوت کے آثار پائے جاتے ہیں جو بھلائی کے لئے کو نشان ہے اس لئے انسان کو مسرت و انبساط کے احساس میں زندگی بسر کرنی چاہئے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ دعا سے کوئی طبعی اثرات بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کی نماز فطرت کے جوش عشق کا ہنگامہ ہے جو فقط کمال پر اس مٹی عظیم کی حمد بن گیا ہے



جو تمام اشیاء میں کارفرما ہے اور جس کے لئے فکر کو فی مناسب تصور تلاش نہیں کر سکتا۔ یہہ جو شہ آخریں ایسے وجد اور بے خودی کی حالت اختیار کر لیتا ہے جس میں الفاظ کی رسائی اس کے حقوق اور تاثر کی گہرائیوں تک نہیں ہوتی جو تمام حدود سے ماورایں۔ روسو یہاں پر علم کے مقابلے میں تاثر کی آزادی کا وعدہ کرتا ہے کیونکہ تاثر کے کمال پر کوئی تصورات تسلی بخش طور پر اس کو ادا نہیں کر سکتے۔ یہاں سے اس اعتراف تک صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ تمام یہی تصورات اور اعتقادات محض علامات ہیں لیکن روسو کی ڈی اسٹی اور عینیت اسکو اس ایک قدم کے اٹھانے میں مانع ہوئی۔

وہ اپنے مذہب فطرت کو جیسے وہ ہر قسم کی روایات سے آزاد سمجھتا ہے دین قائمہ کے مقابلے میں پیش کرتا ہے اس کا خیال ہے کہ اگر لوگ اپنے قلوب کی ہدایت کو قبول کرتے تو مذہب فطرت کے علاوہ ان کا کوئی دوسرا مذہب نہ ہوتا لیکن وہ اس کا بھی قائل ہے کہ اس کے مذہب میں عیسائیت کے اصلی جوہر کے لئے جگہ ہے۔ پیرس کے اسقف اعظم کو وہ لکھتا ہے دو جناب سن میں عیسائی ہوں اور دل سے انجیل کی تعلیم کو ماننا ہوں۔ میں اپنی عیسائیت میں پارہیوں کا نہیں بلکہ یسوع مسیح کا شاگرد ہوں۔ میرے آقا نے عقائد کے متعلق بہت کم خیال پیمانی کی۔ بہت سے عقائد کی بجائے اس نے اچھے اعمال کی تعلیم دی اس نے صرف اسی مفید سے کا تقاضا کیا جو لوگوں کو نیک بنانے کے لئے خصوصی تھا۔ اس طرح سے اس نے عیسائیت کے معنی کو خل مئے بغیر چھوڑ دیا کیونکہ اصلی اہم نکتے یعنی اخلاق کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں تھا۔ جو کچھ جوہر اخلاق سے ماوراء ہے اگر ہم اس پر زور دیں اور خاص الفاظ میں عقائد کو منوانا چاہیں تو یہ سارا سلسلہ حماقت جھوٹ ریا اور ظلم میں ختم ہو گیا ہم سے یہ منواتا چاہتے ہیں کہ خدا ہم سے اس عقائدی علم کا متقاضی ہے اور جو اس قسم کے علم کے خواہشمند نہیں ہیں وہ ان کو جہنم میں ڈال دے گا یہ مخصوص عقائد تو نقطہ ان کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں جو انسانوں نے تصنیف کی ہیں اور وہ خود ہی ان کی صداقت کے ضامن ہیں۔ انجیل تمام کتابوں میں سے ارفع ہے لیکن آخر



وہ بھی ایک کتاب ہی ہے۔ خدا نے اپنا قانون کسی کتاب کے اوراق پر نہیں بلکہ انسانوں کے دلوں پر ثبت کیا ہے۔ وہ اپنی جوانی میں کائنات کی لطیفیت کی طرف چلا گیا تھا اس کے بعد وہ دوبارہ پرورش شدہ ہو گیا اور ان کی عبادت میں شریک ہونے لگا لیکن ساتھ ہی اس نے پرورش شدہ لوگوں کے اس حق کو اپنے لئے محفوظ رکھا کہ تمام عقائد کے متعلق آزادانہ طور پر ضمیر کا فتویٰ حاصل کرنا چاہیے۔ ایسے حالات میں قدرتی طور پر وہ نو کلیساؤں نے اس کو ملحوظ قرار دیا اور خطیئین اس کو ریاکار یا آشفستہ دماغ شخص سمجھتے تھے جو شاید فرانسسکن سادھو ہو کر مرے گا لیکن وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے میں واحد موجود خیال کرتا تھا۔

تیسرا شعبہ جس میں روسو کو یقین تھا کہ مجھ پر ایک نیا عالم متکشف ہوا ہے، اجتماعی اور سیاسی زندگی کا تھا۔ یہاں بھی اس نے اس امید کو ترک نہیں کیا کہ ایسی راہ ترقی اختیار کی جاسکتی ہے جس میں فطرت کو دبا دینے کی بجائے اس کا نشوونما ممکن ہو سکے۔ اپنی کتاب معاہدہ اجتماعی میں اس نے اس ترقی کو بڑے زور شور سے بیان کیا ہے جو انسان نے فطری حالت سے نکل کر اور ایک خاموش تہذیب کے مطابق اجتماعی حالت میں داخل ہو کر کی ہے۔ اگرچہ وہ عمرانی حالت میں بہت سے ایسے فوائد سے محروم ہو جاتا ہے جو اس کو حالت فطرت میں حاصل تھے لیکن ان کی بدل میں اس کو پیسے ہی بڑے فوائد حاصل ہو جاتے ہیں اس کے ملکات کی ورزش اور ترقی ہوتی ہے اس کے خیالات وسیع ہو جاتے ہیں اس کے تاثرات میں حیرت پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی تمام روح اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ اس نئی حالت کے غلط استعمال سے اگر وہ اپنی فطری حالت سے بھی نیچے نہ گر جائے تو اسے اس لمحے کو صبح و شام شکر و امتنان سے یاد کرنا چاہئے جس نے اس کو پہلی حالت سے نکالا اور اسے ابلہ جانور کی حالت سے نکال کر ایک ذی عقل ہستی اور انسان بنا دیا۔

روسو کا نظریہ حقوق اس سلسلہ مساعی کی آخری کڑی ہے جس



کی ابتدا اصلاح کلیسا کی پیکار کے دوران میں ہوئی ان تمام کوششوں کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ سلطنت، افراد کی قوت کے آزادانہ طور پر جماعت کی طرف منتقل ہونے سے قائم ہوئی ہے۔ معاہدہ اجتماعی کا خیال روسو کا طبع زاد نہیں، یہ پہلے سے موجود تھا روسو نے اس سے فائدہ اٹھا کر یہ بتانا چاہا کہ جماعت کا ظہور فطرت کے مطابق ہوا ہے۔ حالت فطرت میں انسان الگ الگ رہتے تھے۔ اجتماعی زندگی کی طرف وہ عبور جس سے سلطنت قائم ہوئی اسی حالت میں فطری ہو سکتا ہے جب کہ یہ تصور کیا جائے کہ افراد نے آزادانہ طور پر اپنے حقوق جماعت کو منتقل کئے قوم اسی وقت معرض وجود میں آئی جب کہ افراد نے اپنے حقوق جمہور کے حوالے کر دیئے۔ جمہور کا اقتدار مطلق اور ناقابل ترک ہے۔ روسو ہابس کے اقتدار مطلق کے تصور کو جمہور کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ وہ اس میں ہابس سے متفق ہے کہ اقتدار کلی کا ایک ہی عمل ہو سکتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی بجائے کہ معاہدہ اجتماعی کے ساتھ قوت ماکہ کی اطاعت بے چون و چرا فرض ہو جاتی ہے وہ تصویب سے اس کی طرح جمہور کے اقتدار کا اصول پیش کرتا ہے (اور ان دونوں کے الفاظ بھی مسائل ہیں) اور یہ فرض کرتا ہے کہ مرضی عامہ کے اندر تمام افراد کی مرضی داخل ہے۔ تصویب سے اس کی طرح وہ وضع مملکت اور طرز حکومت میں فرق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مملکت کی ایک ہی وضع ہو سکتی ہے جو حکومت کے بہت سے طریقے ممکن ہیں۔ منتخب خواص (Electric Aristocracy) کی حکومت بہترین ہوتی ہے تقسیم اقتدار درست نہیں اور نائندوں کو اقتدار کلی حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ اقتدار اعلیٰ جمہور ہی کو حاصل رہنا چاہئے جو وقتاً فوقتاً قانون بنانے کے لئے جمع ہو کر اس جمہور کا اجتماع ہوا وہاں تمام دیگر علماء و ارباب حق ہو گئیں اور تمام انتظامی اقتدار مطلق ہو گیا قوم کی مشترکہ قوت تشریعی کو کلی اقتدار حاصل ہوا اور تمام انتظامی عہدے اسکے ماتحت ہیں۔ اقتدار تشریعی قلب کے عامل ہے اور اقتدار انتظامی دماغ کے عامل۔ اگر قلب محفوظ ہو تو دماغ کو صدمہ پہنچنے پر بھی انسان



زندہ رہ سکتا ہے روسو کے نزدیک ورڈش اقتدار جمہور کے لئے یہ لازمی شرط ہے کہ تمام قوم اکٹھی ہو سکے اس لئے سلطنت بہت وسیع نہیں ہونی چاہئے۔ اپنے وطن جینیوا کے علاوہ روسو کے خیال میں نصب العینی سلطنتیں قدما کی شہری سلطنتیں تھیں بڑی سلطنت میں جمہور کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے کہ اس کا دستور تحالفی (Federation) ہو۔

اس صنف دستور پر روسو نے ایک کتاب لکھی جسے اس نے ایک دوست کے سپرد کیا اس دوست نے انقلاب عظیم کے پیاہونے پر اس خوف سے کہ اس سے کوئی خراب نتیجہ پیدا نہ ہو اس کو فنا کر دیا۔ روسو کہتا ہے کہ یہ ایک بالکل نیا مضمون تھا جس کے مول ابھی محتاج ثبوت تھے۔ انقلاب سے کچھ ہی عرصہ پہلے انگریز ریپبلکن نے جو شمالی امریکی اتحاد کے دستور کا بانی تھا اس مضمون پر المتحالف (The Federalist) میں بحث کی تھی۔ فرانسیسی انقلاب کے قائدین نے بہت سے دباؤں زد الفاظ روسو کے معاہدہ اجتماعی سے لئے لیکن مذکورہ صدر سمجھتے کہ نظر انداز کر دیا کہ ایک بڑی سلطنت کے فوائد ایک جمہوری سلطنت کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتے ہیں مگر کثرت اور عدم مرکزیت کیسے یک جا ہو سکتی ہیں اور سمندر پار جو علی کوشش اس سمت میں کی جا رہی تھی اس کی طرف بھی ان لوگوں نے توجہ نہ کی۔ انھوں نے روسو کی تعلیم کے اسی حصے پر اکتفا کر لیا کہ فرد کو اپنی مرضی مرضی عامہ میں ضم کرینی چاہئے جس کا اظہار کثرت آراء کے فیصلوں سے ہوتا ہے اور مرضی عامہ کو شہریوں کے جان و مال تعلیم و عقائد پر پورا اقتدار حاصل ہے۔ بس نے فرد کی مرضی کو بادشاہ حاکم کے آگے سپرد کر دیا تھا روسو نے اس کو مذہبی اقتدار جمہوریت کے لئے اہلہ کر دیا۔

روسو کے مضمون ناخذ عدم مساوات اور معاہدہ اجتماعی میں بین طور پر ایک تناقض پایا جاتا ہے جس سے وہ خود بھی آگاہ تھا۔ غور کرنے



سے یہ واضح ہوتا ہے کہ معاہدہ اجتماعی میں اس کو پہلے مضمون کی تکمیل اور اصلاح مقصود تھی۔ اس مقالے میں روسو نے یہ بتایا تھا کہ معاشی عدم مساوات تقسیم کار کی وجہ سے پیدا ہوئی اور اس کے بعد جب معاہدے سے سلطنت قائم ہوئی تو اس نے امیر اور غریب کے فرق کو جائز قرار دیا وہ تو انین نے کمزوروں پر اور بوجھ ڈال دیا اور قوت والوں کو اور مضبوط کر دیا تو انین کی وجہ سے فطری آزادی بالکل فنا ہو گئی حتیٰ ملکیت اور عدم مساوات کو قیام دوام حاصل ہو گیا۔ انکارانہ حق تلفیاں جائز حقوق بن گئیں اور تمام آنے والی ظلیل انسانی کی گردن پر محنت غلامی اور مصیبت کا جو ارکھ دیا گیا۔

یہاں پر یہ کہا گیا ہے کہ جماعت قائم کرتے ہوئے پہلے معاہدے نے اس عدم مساوات کو جائز قرار دے دیا۔ لیکن معاہدہ اجتماعی میں روسو کہتا ہے وہ فطری مساوات کو تباہ کرنے کی بجائے تاسیسی معاہدے نے فطرت کی طبعی مساوات کی جگہ اخلاقی اور قانونی مساوات قائم کر دی اس کے بعد لوگ قوت اور عقل میں غیر مساوی ہونے کے باوجود عہد و حقوق کے لحاظ سے مساوی ہو گئے۔

روسو ایک حاشیے میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ جب یہ مساوات محض ظاہری ہو تو یہ حکومت کی خرابی کی علامت ہے اور وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ حالت اجتماعی سے اسی حالت میں لوگوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے جب سب کے پاس کچھ نہ کچھ اسباب حیات ہوں، اور کسی کے پاس بہت زیادہ نہ ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح سے روسو اپنے پہلے اور بعد کے بیان میں مطابقت ثابت کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ انہیں اس کا یہ خیال صحیح ہے کہ حق اور قانون کا دونوں طرح کا استعمال ہو سکتا ہے ان سے موجودہ عدم مساوات کی تصدیق بھی ہو سکتی ہے اور منسوخ بھی۔ اپنے مقالہ عدم مساوات میں وہ اس مسئلے کو صرف پہلے نقطہ نظر سے دیکھ رہا ہے جو قدیم حالت جماعت میں



زیادہ نمایاں تھا۔ اس کے برخلاف معاہدہ اجتماعی میں اس نے محض ایک نصب العین کو بیان کیا ہے اور موجودہ حالات کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ ہونا کیا چاہئے۔ چونکہ رقبہ عادات فطری اور تمدنی دونوں حالتوں میں مساوات کو فنا کرنے پر مائل ہوتی ہے اسی لئے معاہدہ اجتماعی میں وہ کہتا ہے کہ اقتدار تشریفی کے ذریعے سے اس کو قائم رکھنا چاہئے۔ قانون کو یہ دیکھتے رہنا چاہئے کہ کوئی شخص اتنا دولت مند نہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو خرید سکے اور کوئی شخص اتنا مفلس نہ ہونے پائے کہ وہ اپنے آپ کو بیچنے پر مجبور ہو جائے۔ بعد کے زمانے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ خیال محض ہوائی نہیں تھا عصر جدید میں جماعت کے اندر انتہاؤں کو اعتدال پر لانے کی کوشش سلطنت کا فرض مقدم تسلیم کیا گیا ہے۔ رہو اشتراکی جن میں تھا لیکن وہ اس سے خوب واقف تھا کہ جماعت میں عدم مساوات سے کیا بڑے اثرات پیدا ہوتے ہیں اور نظام ملکیت شخصی کیا برے نتائج پیدا کرتا ہے۔ حق فطرت کا کوئی پہلا معلم محض صوری اور سیاسی اصولوں سے اس قدر بالاتر نہیں ہے جس قدر کہ رہو۔ تمام مقننہ مسائل کی تہ میں اس کو اجتماعی مسئلہ نظر آتا تھا ہاں ایک مسئلہ ایسا تھا جس کی طرف اس نے تمام دیگر معاصرین کی طرح اس کی نگاہ نہیں تھی، وہ سوال آزاد انجمنوں کی اہمیت کا سوال ہے۔ ان سب کا یہ خیال تھا کہ جب سلطنت قائم ہو جائے تو ہر چیز کا نظم و نسق براہ راست سلطنت ہی کو کرنا چاہئے۔ یہاں پر زور خود اپنے آپ سے متناقص ہو گیا ہے۔ ایمیل میں اس نے انفرادی ترقی پر زور دیا تھا کہ ہر شخص اپنی فطری سیرت کو ترقی دے، لیکن مرنٹی عامر کے جور کے ماتحت یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے۔ ہیں اس پر کوئی سیرت نہیں ہونی چاہئے کہ روس کو محسوس نہ ہو سکا کہ اس میں کیا بڑا مسئلہ تھا ہے کیونکہ اس کے زمانے میں قدیم علی داری اپنے موراج بدھتی، مرنٹی



فرو اور مرضی عامہ دونوں بے اثر تھیں۔ روہ نے ان دونوں کو آزاد کرنے کی کوشش کی اور ان دونوں میں باہم موافقت پیدا کرنے کا سوال اس نے مستقبل کے لیے چھوڑ دیا۔

ابراہیم فلسفہ میں روہ کی حیثیت لائبنز سے کسی قدر مائل ہے۔ دونوں نے اخلاقی مسئلے پر زور دیا ہے۔ دونوں فطرت کی میکا کی توجہ اور جماعت کی میکا کی تنظیم سے مطمئن نہیں اور دونوں بہرہ دہیت کو ترجیح دیتے ہیں کہ فطرت اور جماعت کی اہمیت انسانی تاثر کے لئے کیا ہے جس سے ہر شعبے کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اور یہاں بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہ دونوں انفرادیت کے حقوق اور ہر فرد کی اندرونی لامتناہیت کے احساس پر بہت زور دیتے ہیں لیکن ان افکار کو ان دو مختلف نفوس نے بہت مختلف طریقوں میں پیش کیا۔ لائبنز نے فطرت کے سائنسی تفکرات کو ہاتھ سے نہ دینے کے لئے یہ نظریہ قائم کیا کہ فطرت کے قوانین لامحدود انفرادی ہستیوں کے ذاتی ارتقاء کی موافقت کو ظاہر کرتے ہیں اس متوافق نظریہ کا ثبات میں اہمیت سے وضاحت کی طرف تدریجی عبور تمام ارتقاء کا اساسی قانون تھا۔ غریب جین جیک کے لئے اپنے نفس کے اندر یا اس کے باہر موافقت کا دریافت کرنا اتنا آسان نہیں تھا و جدوستی کے اوقات میں وہ اس کا قائل ہو جاتا تھا اور روحانی انگلیوں سے اس کو دیکھ بھی لیتا تھا لیکن اس کے مونا دات کے یلمین میں ایک تاریک گہرائی تھی جو مستنیر ہونے کی بجائے تاریک ہوتی جاتی تھی، وہ کائنات اور جماعت دونوں میں تمام اشیاء و امور میں باہمی موافقت تلاش نہ کر سکا اس کے اندر تاثر ایسا زبردست تھا کہ محض فکر بہم کہہ دینے سے اس کی توجہ نہیں ہوتی تھی اسی لئے اس نے زندگی کے غیر عقلی پہلو کی حمایت کی۔ اپنے ذاتی تجربے سے وہ اسی نتیجے پر پہنچا جس پر ہیوم اپنی علمیات کے ذریعے سے پہنچا تھا کیونکہ ہیوم نے بھی یہی کہا تھا کہ ہمارے تمام علم کی بنیاد قابل ثبوت مفروضات پر ہے اعلیٰ اور نظری دونوں حیثیتوں سے جو شخص افسانے کو آگے بڑھانا چاہے اس کے لئے مسائل کی کوئی کمی نہ تھی۔



# صحف نامہ تاریخ فلسفہ جدید

جلد اول

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
Mensehen	Menschen	۱۱	۲۶	Petrarch	Patrarch	۲	۱۶
فطری لوہی	فطری لوہی	۲	۲۸	Medici	Medice	۱۷	۲۲
قانونی	قانون	۸	۵۱	Discorse	Discorsi	۲۵	۲۲
اصلی	اصل	۲۳	۵۱	"	"	۳	۲۵
کالونی	کالونی	۱۰	۵۲	"	"	۱۵/۱	۲۸
فریز لینڈ	فریزڈن	۱۲	۵۲	لیکن	لیکن	۲	۲۹
Dent	Danti	۳	۵۹	مونٹین	مونٹین	۲۳	۲۳
"قانون صلح جنگ"	"جنگ"	۲	۶۰	Sagene	Sagesse	۲۲	۳۹
لائڈن	لائڈن	۱۵	۶۰	روڈرڈم	روڈرڈم	۷	۴۱
روسٹوک	اوسٹوک	۲۵	۶۰	پیردھقا	پیردھقا	۷	۴۱
اور باوجود	باوجود	۱۲	۶۳	Der	Der	۱۱	۴۶



صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۳	۳	۲	۱	۴	۴	۲	۱
راہوں	راہوں	۱۰	۱۰۵	ہیں برت سکتیں	برت سکتیں	۲۲	۶۴
تمام	حام	۱۲	"	یہاں بھی	یہاں میں بھی	۶	۶۶
پارٹیزری	پارٹیزری	۳	۱۰۸	وینس	(وینس)	۱	۶۹
فردان برگ	فردان برگ	۱۷	۱۱۶	گوہرور	گوہرور	۱	۷۰
Frauen- burg	Frauenb- urger	"	"	(Maurice of Orange)	.	۱۹	۷۳
علاوہ	ماوہ	۲۲	۱۱۷	سورج کے گرد	سورج کے گرد	۱۳	۷۸
Theoph- ylactus	Theophyt - aclus	۸	"	Boehme in	Bohme im	۶۱	۷۸
Prima	Elrima	۲۱	"	جاتی ہیں۔	جانی یاں	۲۳	۸۰
Merres	Meeres	۱۳	۱۲۹	بیتہ نہیں چل سکتا	.	۲۵	"
دو	وہ	۲	۱۳۳	حادثات آریہ کا	حادثات الہیہ	۲۱	۸۲
Paling enus	Palinge	۱۸	۱۳۵	نہ آغاز ہے	کار آغاز ہے		
Atomists	Antomists	۲۳	"	ہوے	ہوے	۶	۸۳
اور علل اوسط	علل اوسط	۱۳	۱۵۴	اصلی	اصل	۶	۸۴
ہیں	میں	۹	۱۵۸	کے	لے	۲۳	۹۰
چاہتے	چاہئے	۹	۱۶۱	سادہ لوحی	سادہ لوحی	۹	۹۲
Shiron	Sheron	۱	۱۶۲	XVI.	XV.	۹	۹۶
Dominic an	Domini caw	۱۸	۱۶۹	نکالنا	نکالنا	۸	۹۹
Galileo	Gahles	۸	۱۷۱	کیا	گیا	۱۵	۱۰۴
وہ	وہ	۱۷	"	نئے جہاد	کئے جہاد	۳	۱۰۵
Machia- velli	Machia- velli	۴	۱۷۷	ماہیت اشیاء	ت اشیاء	۷	"



صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۱	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
۶۳ -	۳۰	۱۷	۲۷۹	Triump-	Triump-	۵۰	۱۷۷
شہزادی	شہزادہ	۱	۲۷۷	hatus	htus		
سترھویں	سترھتویں	۶	۲۷۸	Epitome	Epitomic	۲۵	۱۹۱
رابطہ باطنی	رابطہ باطنی	۱۷	۲۸۱	ہوگی	ہوگئی	۱۳	۲۱۳
تناقص	تناقص	۲	۲۸۵	Pleasure	Pheasure	۱۳	۲۱۵
Restora-	Restoratian	۲۰	۲۹۷	زیر کی میں	زیر کی میجی	۱	۲۱۷
رجود	رجور	۱۰	۳۰۱	Cherbeiry	Cherbtry	۱۷	۲۱۸
سے	سے	۲۰	۳۰۵	نہایت ہو	نہایت	۳	۲۲۲
نہیں آتے	نہیں آئے	۲۱	۳۱۱	Instantae	Instantae	۱۱	۲۲۸
د	سے	۱۷	۳۱۶	علم دشمن	علم و قییم	۱۹	۲۳۹
تشہین	شمین	۷	۳۱۷	ہوتی تھی	ہوتی تھی	۶	۲۴۲
برتاؤ	تتاؤ	۲۵	۳۱۸	کریں	کرے	۵	۲۴۴
عقل سلیم	عقل تسلیم	۲۵	۳۱۹	Essays	Gassaies	۱	۲۴۷
اینگلیکون	اینگلیکون	۱۳	۳۲۲	۱۷۲۲	۱۷۲۲	۸	"
نقص	نقص	۱۹	۳۲۶	Hobbes	Habbes	۱۱	"
Nathaniel	Nathaniel	۲۰	۳۲۷	بدایت	بدایت	۱۰	۲۵۲
Culorwel	Culorwell	۲۰	۳۲۷	باوجود	باوجود	۲۵	۲۵۹
من وقات	من و نیات	۵	۳۲۸	کے مکالمات	مکالمات	۹	۲۶۴
Ralph	Rolph	"	"	راستے	واسطے	۱۹	۲۶۶
کالونی کی طرح	کالونس کی طرح	۱۷	"	دھکم دھکا	دھکم دھکا	۲	۲۷۱
ہوتی تھی	ہوتی تھی			تقابل	تقابل	۱۷	۲۷۵
Ded Ani-	Dead	۲۳	۳۲۸	Feleon	Tenillon	۱۳	۲۷۶
ma	Animal			۲ -	۲۰	۱۶	"



صحیح	غلط	۱	۲	صحیح	غلط	۱	۲
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
Mal	Dermal	۸	۴۱۳	De legibus Philosophica	۲۳	۳۲۹	
Targuin	Torquin	۲۵	۴۱۵	naturae De legibus			
Gerotius	Geotius	۹	۴۱۹	disquistio nature			
Christian	Ehritian	۱	۴۲۰	philosoph disquise			
Theolog	Theologiacy	۱۸	۴۲۳	ica tio			
iaes				Jorgeuseu Jorgense	۱۶	۴۳۹	
تعلیم حاصل کی	تعلیم حاصل کے	۱	۴۲۹				
منظریت	اکفورد	۸	=	براہین بنیاد	۲۲	۴۴۰	
Puritanism	Puritanism		=	x	۲۰	۴۴۲	
ایسکول کلیسا	ایسکول کلیب	۲۰	=	تحفظ ذات	۱۶	۴۵۵	
۱۶۹۶ء	۱۶۹۶ء	۲۲	=	وجود	=	=	
De	De	۲۳	۴۳۱	حدوث	۲۲	۴۶۱	
Human	Hum	۵	=	مواخذہ	۱۹	۴۶۵	
زبان	زبان	۱	۴۳۳	Gottfried Gothfried	۱	۴۶۶	
اطلاق	اخلاق	۱۲	۴۵۶	اسی	۲	۴۶۹	
ناشر	سائیر	۱۵	۴۵۸	ڈیکارٹ کا	۱۲	۴۸۲	
1736		۶	۴۵۹				
Eighteen	Eighteen or	۷	۴۶۲	Theodicee Theodicee	۱۸	=	
تناقض	تناقض	۵	۴۶۶	ایسیریل	۱۳	۴۸۸	
Boyle	Beyle	۱۲	۴۶۹	تویا بات	۲۲	۴۹۶	
Rousseu	Roussean	۵	۴۷۷	لائسنسٹر	۲	۴۰۱	
اس پر	اس کو	۸	۵۰۶	Principes Princes		۴۰۶	
Dialogues	Dologues	۲۲	۵۰۸	ہیں	۲۵	۴۰۹	
تاریخ حشیت کی	تاریخ حشیت کی	۲۲	=	Liberte Liberta	۷	۴۱۳	



صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
مکالمات	مکانات	۳	۵۶۲	Natural	National	۲۲	۵۰۸
قوتوں نے	قوتوں ے	۳	۵۶۰	Positiv	Vismposi	۲۵	۵۱۵
دوسری	دوسری	۱۵	"	ism	tive	"	"
روسو نے	رونگو بڑا کام یہ	۱	۵۶۱	تھورس	تھورٹا	۳	۵۲۰
بڑا کام یہ کیا کہ	کیا کہ جین جیک	"	"	تعلیم	تعلیم	۱۳	۵۲۳
اس	روسو اس	"	"	Problèm	Rohlen	۷	۵۲۲
Encyclo	Encylop	۱۹	۵۶۲	Portlif	Portalit	۳	۵۲۶
paedia	aedia	"	"	زبانہ	زبانہ	۲۲	۵۲۲
Rosseau	Rosscaw	۱	۵۶۵	1705	1715	"	۵۲۸
اس کے	اس ے	۱۰	۵۶۶	De' lesprit	Des liesprit	۱۰	"
.	ہم	۱۸	۵۸۰	Interpret	Interprela	4	۵۶۰
.	.	.	.	ation	tion		





CALL No. { 119 } ACC. NO. 4383

AUTHOR ابو ذر غفاری

TITLE تاریخ فلسفہ جدید - ترجمہ خلیفہ المسکیم

### DEPT. SECTION

کتاب ۲۲۵

۱۰۹

۱۹۱۵

4383

ہوفنگ، سیرلڈ - تاریخ فلسفہ جدید - ترجمہ خلیفہ المسکیم

III BOOK No.

Date	No.	Date	No.
7-13-292			
3-3-76			
1-8-1392			



## MAULANA AZAD LIBRARY

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

### RULES:-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over due.



